158e ANNÉE (6e SÉRIE) N 12 18 MARS 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Revue de toutes les Questions Ecclésiastiques

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, PRÉDICATION
JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE

Fondé en 1879 par Mgr F. PERRIOT

Publié avec l'Imprimatur de Mgr l'Evêque de Langres. — Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION : **R. DESVOYES**

Toutes les lettres doivent être adressées à : Monsieur le Directeur de L'AMI DU CLERGE, à Langres (Haute-Marne)

Chèques postaux : Nancy 21.88

PRIX DES ABONNEMENTS :

FRANCE et UNION FRANÇAISE
Doctrine seule. . . . . 200 fr.
Doctrine et Prédication . . . . 300 fr.

ETRANGER
Voir les conditions détaillées à la 1re page des couvertures de Janvier.

On n'accepte pas d'abonnements de moins d'un an, ni d'abonnements à la *Prédication* sans la *Doctrine*.
Tous les nouveaux abonnements partent du 1er *Janvier* de l'année en cours.

Les annonces sont reçues exclusivement chez M. Jacques LEGUERNEY, 24, rue de Madrid, PARIS-8e.

SOMMAIRE

DOCTRINE

Questions de Science ecclésiastique. — Est-il vrai que souvent manque la contrition suffisante, risquant de rendre nulles des absolutions ? A quels signes le confesseur doit-il juger des dispositions des pénitents ? Que doit-il faire pour les bien disposer ? 177. — Que penser des ordinations dans les Eglises schismatiques (anglicanes et orthodoxes) ? 182. — Que penser des saints et des miracles existant dans les Eglises schismatiques ? 183. — Les prières du Rituel anglican du mariage ne sont-elles pas d'origine catholique ? 185. — Peut-on refuser le sacrement de mariage à un « mauvais chrétien » ? 187. — Au sujet de l'examen canonique imposé aux aspirantes à la vie religieuse : sur quoi porte-t-il ? Comment interpréter le « *p'a voluntas* » ? Qui doit s'assurer de la non-existence d'empêchements canoniques ? 188. — Que faut-il entendre par « titres purement honorifiques de dignités ou de charges » ? Faut-il y compter celui de chanoine honoraire ? Un religieux peut-il avoir ce titre ? 189.

L' « Ami du Clergé » et les livres. — Comptes rendus bibliographiques : R. P. Dondaine, R. P. de Blic, 190 ; L. Cristiani, 191 ; J. Denis, 192.

PREDICATION

Dominicales liturgiques. — XV. *4e Dimanche après Pâques :* Les apôtres des Eglises, gloire du Christ, 81.

Plans d'instructions sur le Credo. — IX. Ce que Jésus-Christ nous a appris de Dieu, 83.

Entretiens sur l'Action Catholique. — XVII. Savoir regarder : la méthode d'enquête, 85.

Pour une retraite à de grandes jeunes filles. — VII. L'esprit des conseils évangéliques, 86.

Varia. — *Sylva rerum...*, 88.

Abonnements de 1948 à payer

Un certain nombre de nos abonnés de France ne nous ont pas encore envoyé le prix de leur abonnement pour l'année courante. Un rappel occasionne *des frais,* et pour nous est un surcroît de travail.

Que tous nous adressent donc au plus tôt les 200 ou 300 fr., par mandat-chèque à notre compte de chèques postaux : Nancy 21.88.

Cet avis concerne à fortiori ceux qui nous doivent l'abonnement 1947 ou des volumes de librairie et de Tables.

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière bande et 10 fr. Pour nos abonnés de l'Etranger, ajouter cette petite somme au prix de l'abonnement.

PETIT COURRIER

Q. — Connaissez-vous un ouvrage pratique sur la Liturgie, du genre de Le Vavasseur ?

R. — Prenez le *Cérémonial à l'usage des petites églises de paroisse*, par Le Vavasseur, Hægy et Stercky, in-12 de 520 p., Paris, Gabalda.

Q. — Existe-t-il un recueil de mots croisés servant pour l'instruction religieuse ?

R. — Nous avons répondu naguère que nous n'en connaissions pas. — Depuis, nous avons reçu un joli recueil de *Mots croisés à base de connaissances religieuses*, in-8 de 52 p., chez les Clercs de Saint-Viateur, à Joliette P. Q. (Canada). Il y a différentes grilles de 9 à 15 lettres.

Q. — J'ai entendu dire beaucoup de bien de la *Vie du P. de Ravignan*, par le P. de Pontlevoy. Peut-on la trouver, et où ?

R. — Deux vol. in-12 d'environ 500 p. chacun, chez Téqui, 82, rue Bonaparte, Paris-6e.

Q. — Pourriez-vous m'indiquer une brochure pour m'aider à préparer les pénitents à leur confession pascale ?

R. — Nous avons signalé déjà les opuscules du P. Lelotte, S. J., *Pour mieux se confesser* et du P. Roguet, O. P., *Savez-vous vous confesser ?* (1947, p. 71 et 206 des couv.). Voyez encore la brochure de MM. A. Fayoux et J. Chalvet, *Confession vraie* (Aux jeunes !) qui vient de paraître à la Procure Générale, 3, rue de Mézières, Paris-6e.

Q. — Je voudrais remettre à ceux de mes paroissiens qui font encore la procession des Rogations, un petit livre où ils trouveraient les prières avec quelques explications. Serait-ce un rêve ? Ou cet ouvrage existe-t-il ?

R. — Il existe. Nous l'avons déjà signalé, et nous recommençons ; c'est le *Petit Manuel des Cérémonies des Rogations*, par un Curé de campagne, in-16 de 48 p., 15 f. (réduction par quantités : pour 100 ex., 800 fr.) ; le demander à M. l'abbé Bouraux, curé d'Aresches, par Salins (Jura). — Vous y trouverez toutes les prières des Rogations, puis diverses prières et bénédictions du Rituel : v. g. pour demander la pluie, le beau temps ; pour bénir les fontaines, le feu de la St-Jean ; des cantiques à S. Isidore, à N.-D. des Champs.

N'hésitez pas à vous le procurer.

Q. — Vous signalez de très nombreux ouvrages sur l'alpinisme. En existe-t-il sur les sports de montagne ?

R. — Vous trouverez non pas des indications « sportives » mais des conseils pour le bon usage du sport dans *Les leçons des neiges et de la montagne, les bienfaits du ski*, par l'abbé C. Delassiat, curé des Houches (Hte-Savoie), in-8, 25 f. (29 f. franco).

Q. — Un de mes paroissiens, professeur d'enseignement technique, de formation « scoute », me demande un livre sur la *Mystique de l'ouvrier du bois*. Pourriez-vous m'indiquer quelque chose ?

R. — Vraiment, je ne trouve rien de semblable. Une vie de S. Joseph n'aurait que des rapports bien lointains avec le sujet. Peut-être nos confrères pourront-ils nous venir en aide !...

Abbé Van Agt. — **Guide du mariage.** — In-12 de 64 p., 25 f. — Chez l'auteur, 1, rue Berthelot, Lille.

Parvenue à son 240e mille, cette brochure n'a plus besoin d'être recommandée. La présente édition refondue donne le texte de l'interrogatoire des fiancés conformément aux prescriptions de l'Instruction *Sacrosanctum*. Les judicieux conseils qu'elle contient à l'adresse des fiancés pour le temps précédant et suivant le mariage, notamment au sujet de la chasteté conjugale et de l'éducation des enfants, font d'elle un court manuel que les prêtres auront avantage à remettre à tous les futurs époux ayant besoin de parfaire leur instruction comme le veut l'Eglise.

Le même auteur publie en même temps quelques pages sur le devoir conjugal ; elles forment un tract destiné aux personnes mariées qui ont des difficultés de conscience. Leur lecture dispensera le confesseur d'explications toujours délicates.

La plus belle des Histoires. *Notes d'Histoire de l'Eglise*, par le R. P. Bouchaud, C. Sp. S. — In-8 de 64 p. — Mission Catholique, Douala (Cameroun).

Petite histoire de l'Eglise rédigée à l'intention des chrétiens d'Afrique noire. — Bien présentée typographiquement, agrémentée de quelques illustrations, écrite en termes clairs et précis, comportant à la fin de chaque période un peu importante une courte liste des principales dates à retenir, cette brochure sera d'une grande utilité dans les Missions, et même ailleurs, dans les catéchismes de persévérance. Un chapitre spécial sur l'Eglise en Afrique, quelques pages sur les objections classiques tirées de l'histoire ecclésiastique, et la définition de certains termes un peu difficiles terminent le volume.

Jean Barbier. — **L'appel du Pain.** — In-16 de 190 p. (Collection « La Vie intérieure pour notre temps »). — Bloud et Gay, 1940.

Préfacé par M. François Veuillot et le R. P. Sertillanges, de l'Institut, ce livre, ou plutôt ce poème, dont les premiers pas furent sans doute gênés par la guerre mérite de faire une longue et brillante carrière. En trois parties : « Sur notre misère », « Rayons de vie », « Rayons de gloire », il est une paraphrase vivante, actuelle, ardente de l'hymne que l'Eglise chante à son Roi qui la nourrit de sa Chair glorieuse et de son Sang précieux, « au festin royal de l'Agneau ». L'auteur donne à la Reine associée au Rédempteur la place qui lui revient dans notre vie spirituelle toute orientée vers le Pain du Ciel, source de lumière, de fécondité et de joie.

R. P. Mouly, des Sacrés Cœurs de Picpus. — **Cannibales à genoux.** *L'extraordinaire conversion des îles Gambier.* — In-8 carré de 182 p. illustrées, 200 f. — Paris, Lethielleux.

Les Iles Gambier sont situées en Océanie, à 6.000 km. de la côte ouest de l'Amérique du Sud. Leur climat et leur végétation sont paradisiaques, mais en 1884 leur population alliait à une insouciance d'enfants une férocité telle que se nourrir de la chair humaine était leur plus vif plaisir.

A cette date, deux missionnaires des Sacrés-Cœurs de Picpus, accompagnés d'un Frère coadjuteur, y débarquèrent sans autres armes que la croix, la prière, la charité et la patience. Dieu bénit leur apostolat d'une manière visible, parfois même au moyen de miracles, si bien qu'au bout de peu d'années tous les indigènes étaient convertis et donnaient le plus édifiant spectacle des vertus chrétiennes. Après plus de cent ans écoulés, leur ferveur n'a pas diminué.

C'est cet heureux changement que décrit le présent livre, avec des détails pleins de pittoresque et en un style alerte.

Chan. Imbert. — **Le cardinal Pie et N.-D. de Pitié.** — In-8 carré de 98 p., 50 f. — En vente chez l'auteur, curé de La Chapelle St-Laurent (Deux-Sèvres), ch. post. Bordeaux : 672.37.

Notre-Dame de Pitié est un sanctuaire situé sur la paroisse de La Chapelle-St-Laurent (Deux-Sèvres).

Grâce au zèle d'un entreprenant curé, il reçut de notables agrandissements au cours du XIX[e] siècle et devint le centre d'un pélerinage très fréquenté. Le cardinal Pie, au cours de son épiscopat à Poitiers, y fit plusieurs visites et y prit la parole avec l'éloquence que l'on sait. La présente brochure contient le récit de ces visites. L'auteur y a ajouté par la même occasion quelques détails sur la piété mariale du grand prélat, dont la biographie s'enrichit ainsi d'une page édifiante.

Abbé M. FAVIER. — **Marguerite Sinclair, ouvrière.** — In-16 de 100 p., 45 f. — Paris, Bonne Presse (réédition), 1947.

Marguerite S., d'Edimbourg, mourut en 1925, à 25 ans, laissant une trace lumineuse de sainteté, d'abord comme ouvrière, puis comme religieuse clarisse pendant deux ans. C'est surtout par sa vie dans le monde qu'elle mérite de retenir l'attention de notre jeunesse féminine et plus particulièrement de la J. O. C. F. Elle côtoya, sans en être éclaboussée, les plus vilaines tentations dont peut avoir à souffrir une jeune ouvrière, et fut en même temps un modèle d'affection dévouée dans sa famille. Son directeur a rendu à son sujet ce témoignage : « Cette enfant n'a commis, de toute sa vie, un seul péché véniel délibéré. » Rien d'étonnant que des grâces soient obtenues par son intercession et que sa cause de béatification soit introduite.

Madeleine-Louise de S. — **La Baronne de Barante (1794-1877).** — In-8 couronne de 300 p., 220 f. — Paris, Lethielleux.

Césarine de Houdetot, devenue par son mariage Baronne de Barante, mena une existence des plus enviables dans le monde. Son époux, en effet, occupa des hautes charges dans l'Etat : préfet sous le premier Empire, Directeur des Droits réunis sous la Restauration, ambassadeur sous la monarchie de Juillet, membre de l'Académie française ; il joignait en outre aux revenus de ses fonctions ceux d'un opulent patrimoine familial. On devine ainsi que la Baronne de Barante vécut dans l'abondance et la société de tout ce que la France comptait de plus distingué à cette époque.

Mais ce que la présente biographie a surtout retenu d'elle, c'est l'ascension de son âme vers la perfection. A travers ses lettres, qui forment la partie principale du récit, on la voit luttant contre ses défauts, se détachant du monde, appliquant son esprit de plus en plus à Dieu, répandant le bien autour d'elle. Elle témoigna à son mari et à ses enfants une affection vive et agissante ; elle veilla au bien de leurs âmes et eut la joie de ramener le premier à Dieu. Elle connut des épreuves qu'elle supporta chrétiennement. Au jugement du pape Pie IX, elle approcha bien près de la sainteté.

Ces pages, embaumées de piété, offrent en outre un intéressant chapitre de l'histoire sociale du siècle dernier.

R. P. CARROUCHÉ. — **Un Précurseur : Timon-David.** — In-16 de 222 p., 125 f. — Paris, Spes.

Timon-David avait déjà été raconté par le chanoine Lecigne, sous le titre : *un Père de la jeunesse.* La nouvelle biographie n'est pas moins intéressante. Bourrée d'anecdotes vivantes et pittoresques, elle se lit comme un roman. Timon-David, né en 1823, mort en 1891, mérite le nom qui lui est donné ici : il fut, dans toute la force du terme, « un précurseur ». Il pourrait être appelé le « don Bosco » français. Il fut du reste en relation avec don Bosco, qui visita son œuvre de jeunesse et applaudit à ses succès.

Un tel ouvrage a sa place dans la bibliothèque de nos patronages et cercles d'études, des scouts, de toutes nos œuvres de jeunesse, je dirais même de tous nos séminaristes, à qui il offrira un exemple de vie sacerdotale hors de pair et de dévouement à la jeunesse ouvrière. Quand on écrira l'histoire du catholicisme social en France, on y fera une bonne place à Timon-David, et l'on trouvera, dans cette vie, parmi plusieurs autres, la preuve que l'Eglise n'a tout de même pas failli entièrement à sa mission auprès de la classe ouvrière, comme parfois on l'en accuse. Il est à remarquer que l'abbé, puis chanoine, Timon-David fut toujours approuvé, encouragé, soutenu, par son évêque, Mgr de Mazenod.

A.-M. NOEL. — **Marie-Odile Fronteau (1925-1944).** Préface de G. Bernoville. — In-8 de 150 p., 135 f. — Chez l'auteur, 9, rue Boisnet, Angers.

Extérieurement, la courte vie de Marie-Odile Fronteau n'offre rien de bien saillant : après une première enfance passée au foyer paternel, à Angers, les années scolaires à l'externat Ste-Philomène, puis chez les Dames du Sacré-Cœur à Poitiers, quelques années d'étudiante aux Facultés catholiques d'Angers ; enfin le bombardement d'Angers, le 28 mai 1944, où Marie-Odile trouve la mort avec presque toute sa famille.

Ce qui en fait l'intérêt, c'est l'ascension spirituelle qu'on y discerne, ascension rapide dont le scoutisme, puis la J. E. C. seront les principaux instruments. Vivaces auront été les défauts à surmonter au début ; la victoire finale très nette n'en sera que plus méritoire. Les premiers sont rapportés avec une entière franchise dans ce livre ; les luttes intérieures et les progrès se font connaître par les confidences de Marie-Odile, qui occupent la plus grande partie du récit. La jeunesse féminine studieuse y trouvera un modèle à imiter.

Chanoine PRADEL. — **Vivons notre messe.** — In-8 de 240 p. — Office du Livre, 4, rue Madame, Paris-6[e].

C'est par une brève mention que nous signalerons la réédition de cet ouvrage, déjà recensé en 1947 (p. 79 des couv.). Le texte n'a subi que de légères retouches, seule la présentation en a été modifiée d'une manière heureuse, en ce qui concerne tant les dimensions des caractères que la division en alinéas. Répétons qu'on y trouvera d'excellents conseils pour assister à la messe ou la célébrer avec fruit.

STATUES RELIGIEUSES - CHEMINS DE CROIX - CALVAIRES
en terre cuite, plâtre durci, carton romain, fonte de fer
AMEUBLEMENT D'EGLISE
L'UNION ARTISTIQUE, à Vaucouleurs (Meuse)
Les plus vastes Ateliers d'ART RELIGIEUX du monde
A. PIERSON, Directeur. *Catalogues adressés sur demande*

VINS
de MESSE
de TABLE
de DESSERT
écrivez
ÉVÊCHÉ de PERPIGNAN

Sonneries Electriques
de CLOCHES
BACH - METZ
Agence technique
pour le Centre :
A. BACH fils, Ingénieur
21, Av. A.-Briand
Clermont-Fd.-Chamalières
(Puy-de-Dôme)

CHASUBLERIE - ORFÈVRERIE
BRONZES — LINGERIE D'ÉGLISE
DENTELLES POUR AUBES ET ROCHETS
STATUES
Ateliers L. OLIVA
(*S'y adresser de confiance*)
59bis r. Bonaparte, Paris 6e
Soutanes-douillettes, etc.
tissus pure laine - coupe réputée

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*, 4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)

HARMONIUMS NEUFS ET D'OCCASION EN TOUTES MARQUES

Achat - Echange - Location

PIANOS « LABROUSSE »

33, Rue de Rivoli - Paris (4e)
43, Boulevard des Batignolles - Paris (8e)
221, Faubourg Saint-Honoré - Paris (8e)

La clôture des deux premières tranches de l'Emprunt libératoire du prélèvement est reportée au 27 Mars.

Votre intérêt est de souscrire avant cette date.

29

AVIS

Des Ecclésiastiques, des Communautés religieuses, des particuliers recherchent depuis longtemps un appareil qui permette de tirer en plusieurs couleurs d'un seul tirage des textes, dessins, musique, programmes, convocations, journaux, et ceci pour un prix minime.

Nous nous permettons de vous signaler que les Ets « ilo » viennent de mettre au point spécialement pour vous un appareil remplissant toutes les conditions requises pour vous faciliter votre tâche.

Il s'agit d'un *petit duplicateur* sans encre ni stencil ; pour faire l'original il vous suffit d'écrire à la main ou à la machine sur une simple feuille de papier. La manipulation de l'appareil est de l'ordre de celle d'un tampon buvard.

Si vous désirez des renseignements complémentaires et modèle de tirage, écrivez aux Ets « ilo », 22, rue Louis-Roguet, *Orléans* (Loiret), qui se feront un plaisir de vous répondre.

EQUIPEMENT ELECTRIQUE DES CLOCHES

J. MINET, Constructeur
11, Rue Palluat de Besset
SAINT-ETIENNE (Loire)

Nombreuses Références :
Suisse, Hollande, Luxembourg
France

Pensez aux Cadeaux pour la **Première Communion**

Offrez et faites offrir

LE

MISSEL VESPÉRAL ROMAIN

de DOM LEFEBVRE

qui est en vente dans un beau choix de reliures

...chez VOTRE LIBRAIRE

Demandez à votre Libraire les Images des Abbayes Bénédictines ERMETON et MAREDRET

Avertissements aux prostatiques

Les hommes qui souffrent de la prostate ont intérêt à savoir les bons résultats obtenus grâce à l'emploi des Dragées de Magnogène et des Suppo-Magnogène, une des formes très efficace du traitement magnésien. La prostate est décongestionnée, l'urètre libéré. Elancements et brûlures du canal s'apaisent peu à peu. Les envies d'uriner sont moins fréquentes et moins tyranniques. On note aussi une sensible amélioration de l'état général. Chez les prostatiques opérés, les Dragées de Magnogène favorisent le relèvement des forces avec meilleur fonctionnement de la vessie. Toutes pharmacies. Visa n° 1077 P - 7764.

58e ANNEE (6e SÉRIE) N° 12 18 MARS 1948

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Malgré les conseils assez souvent demandés sur ce point à des prêtres sérieux et instruits, je n'arrive pas à me libérer d'une certaine inquiétude touchant la valeur des nombreuses absolutions que je donne. Ne sont-elles pas, peut-être, de temps en temps, hélas ! sacrilègement reçues ? *Mais surtout très souvent nulles ?* Et cela à cause du manque de contrition suffisante. On apprenait autrefois au catéchisme que pour disposer à recevoir *dignement* l'absolution, la contrition devait être « surnaturelle, intérieure, *souveraine* et universelle. »

Il semble que l'une ou l'autre de ces qualités, surtout la troisième (souveraine), fait souvent défaut dans les confessions ordinaires : confessions d'habitude, ou de formalité, des « *rudes* », des enfants qui passent périodiquement au confessionnal parce qu'on les y envoie.

A quels signes le confesseur peut-il juger, pour ce genre de confessions et pour ces pénitents, qu'il peut donner prudemment l'absolution ? Que *doit-il* et que peut-il faire faire pour disposer efficacement dans ce sens ceux qu'il juge douteusement disposés ?

R. — *Commençons par délimiter la question qui est posée.* — Le rôle du prêtre au confessionnal est avant tout celui de juge. Ce rôle, il l'exerce d'abord, comme tout juge en n'importe quel tribunal, en instruisant la cause (donc par la confession), en l'écoutant et en l'assurant telle qu'elle doit être. Mais le confessionnal est un tribunal à part, fait pour absoudre, non pous condamner ; qui exige de ce fait des dispositions spéciales de la part du pénitent. Le rôle de juge, le prêtre l'exerce aussi par rapport à la contrition, en l'appréciant et en la suscitant au besoin. C'est ce point qui est l'objet précis de la présente consultation. Comme il s'agit du confesseur et du pardon par l'absolution, c'est naturellement *l'attrition* que notre correspondant a en vue, c'est d'elle qu'il s'agira. Mais il y a une nuance entre les dispositions requises pour le pardon des péchés mortels, et le pardon des péchés véniels. Or ce sont certainement les premières qui sont susceptibles d'apporter au confesseur plus d'occasion d'inquiétude, et il semble bien que c'est sur celles-là que porte la question. Nous envisagerons celle-ci à un double point de vue ; d'abord en général, nous demandant si en réalité le confesseur a souvent raison d'être inquiet, ou s'il peut rassurer sa conscience ; — puis nous entrerons dans le détail, rappelant les qualités de l'attrition, et la conduite du confesseur devant chacune d'entre elles.

I. — *L'attention que le confesseur doit donner à l'attrition*

Il n'est pas exagéré de dire que le confesseur doit apporter à juger des dispositions du pénitent une attention délicate. Sans doute, la façon dont la contrition fait partie du sacrement de pénitence, élément essentiel ou non, est librement discutée entre théologiens (*Ami*, 1913, p. 363 et 1926, p. 762). Cependant la liberté que l'on peut avoir d'adhérer à telle ou telle opinion quand il s'agit de la connaissance pure, peut ne plus exister quand on envisage l'acte à accomplir, quand on passe du dogme à la morale. L'action met, en effet, en jeu des intérêts, et parmi eux il y a des intérêts supérieurs qui peuvent interdire totalement le libre choix, ou du moins le restreindre considérablement. Ainsi en est-il du sacrement de Pénitence. Quelque doute que l'on ait sur sa constitution intime, quelle que soit même la conviction personnelle de chacun, on n'est pas libre de l'administrer comme l'on veut. Les intérêts supérieurs que le confesseur doit sauvegarder sont d'abord ceux du sacrement, et par conséquent de Dieu, ce sont aussi ceux de ses pénitents, au nom de la *charité*, toujours et, dans certains cas, au nom de la *justice*. Cela crée l'obligation de prendre le parti le plus sûr. Il ne peut donc pas ne pas considérer les actes du pénitent, parmi eux la contrition, comme éléments essentiels, et ne pas agir en conséquence. Ainsi il faut affirmer que le confesseur n'apportera jamais une attention trop délicate à ce que ces actes soient réalisés le plus parfaitement possible. Et l'on comprend qu'un tel devoir puisse parfois lui causer quelque inquiétude de conscience.

II. — *La rigueur du confesseur ne sera pas sans limite*

Il est des cas où le confesseur n'aura pas d'hésitation, où il tranchera nettement ; ainsi, quand il sera persuadé que le pénitent n'est pas bien disposé, quand il ne pourra pas supposer chez lui la bonne foi. Mais il y a des circonstances, et elles sont peut-être nombreuses, où le pénitent vient au confessionnal, croyant y apporter tout ce qu'il doit; il est de bonne foi, et le confesseur ne peut pas affirmer avec certitude ni s'il est disposé comme il faut, ni s'il ne l'est pas. Quelle sera sa règle de conduite ? Devra-t-il être strict, craintif au point de ne pas oser s'aventurer ? Il semble bien que les moralistes d'aujourd'hui, et certains anciens aussi, laissent à sa conscience une liberté de décision assez large quelle que soit l'opinion dont ils se réclament. C'est ce que nous allons montrer.

1° *Le confesseur pourrait-il se former la cons-*

cience en se basant sur l'opinion scotiste ? — On ne peut nier que le confesseur trouverait plus facilement et en beaucoup de cas, dans la conception scotiste du sacrement de Pénitence, des raisons de tranquilliser sa conscience. D'après cette opinion, en effet (telle du moins qu'elle est ordinairement présentée), les actes du pénitent ne sont pas un élément essentiel du sacrement et ne mettent pas en jeu par eux-mêmes sa validité ; ils sont seulemnt une condition nécessaire pour que le sacrement porte ses fruits (Cappello, *De Pœnit.*, p. 24, n° 28). La position du confesseur serait donc moins délicate et la décision plus facile à prendre, s'il s'agissait seulement des fruits à assurer. Mais est-il permis de se servir dans la pratique de cette opinion ? Les théologiens en discutent depuis longtemps, aujourd'hui peut-être dans un esprit plus large, à l'occasion de l'absolution du moribond privé de ses sens. Beaucoup parmi les anciens, fidèles aux principes thomistes, déclaraient nettement cette absolution invalide et illicite. Les modernes sont plus miséricordieux, et leur façon de penser est, d'après S. Alphonse, « plus commune » (n° 482) et, dit-on aujourd'hui, « commune » tout court. Donc le confesseur peut et doit même donner l'absolution a un moribond incapable de poser aucun acte et de faire aucun signe. C'est le bien du pénitent, la charité qui l'exigent. Mais à quel titre ? Certains théologiens croient devoir et pouvoir l'expliquer dans le cadre de la doctrine thomiste. Mais beaucoup s'accordent à reconnaître que leur explication se heurte à de sérieuses difficultés (Noldin, Cappello, etc.).

Comment légitimer alors la conduite du prêtre ? Aujourd'hui il y a certainement une tendance en théologie à envisager les choses plus largement, à distinguer plus nettement les questions de foi et les questions théologiques. Bien des auteurs ne voient donc pas d'inconvénient à ce qu'on en appelle à la conception scotiste de la composition des sacrements. Noldin (*De Pœnit.*, 15e édit., p. 342) signale que certains le font à la suite de Ballerini (Ballerini-Palmieri, v, 342). Il ne porte pas de jugement explicite sur cette opinion ; mais le fait qu'il la rapporte après avoir critiqué les autres et sans la critiquer insinue tout au moins qu'il incline de ce côté. Cappello est plus catégorique (*De Pœnit.*, p. 201) : « *Quæ sententia* VERE *probabilis est* ».

Mais alors si la validité pouvait être assurée en dehors des actes du pénitent, le sacrement pourrait être administré sans trop d'inquiétude pour le confesseur, en bien des circonstances. Ne pourrait-on pas faire l'application de ce principe à beaucoup de nos chrétiens modernes, trop peu instruits des choses de la religion, et trop peu généreux dans la vie chrétienne, qui viennent se confesser apportant tout ce qu'ils peuvent et tout ce qu'ils savent, mais pas assez pour donner au confesseur une certitude sur leurs dispositions ? Cela donnerait au prêtre plus de latitude pour prendre des décisions qui l'embarrassent souvent. Il y a des théologiens qui, les uns catégoriquement, les autres avec quelque nuance, ont admis cette application, tout en remarquant que l'absolution ainsi donnée pourrait être infructueuse, mais avec possibilité de réviviscence. Nous les retrouverons dans la suite. Disons tout de suite que la très grande majorité des théologiens n'admettent pas cette hypothèse. Ils restent fidèles à la conception thomiste pure.

2° *Le confesseur peut néanmoins être assez large pour faire taire ses inquiétudes.* — Ces théologiens pourtant posent des conclusions non moins nettes et sensiblement les mêmes, de nature à lever les scrupules du confesseur. Traitant du devoir du confesseur par rapport à l'absolution, et de sa conduite en cas de doute des dispositions du pénitent, certains, il est vrai, même récents, par fidélité sans doute à la conception thomiste, réclament de sa part, pour qu'il puisse agir, une certitude morale ; et la probabilité que les anciens déclarent suffisante, ils l'interprètent dans le sens d'une vraie certitude « *probabilitas cui nihil in contrarium obstat* » (Ter Haar, *De occas. et recid.*, p. 350). Mais la grande majorité des théologiens sont plus larges ; ils se contentent d'une probabilité, pourvu qu'elle soit une *vraie* probabilité, qu'il y ait une raison proportionnée d'absoudre et que l'absolution soit donnée sous condition. Noldin (*De Pœnit.*, p. 457) écrit, il est vrai, que le prêtre ne peut pas la donner sans cause grave ; mais il ajoute que celle-ci existera fréquemment, et qu'alors non seulement le confesseur peut, mais même doit absoudre. — Génicot (*Inst. Mor.*, vol. II, p. 324), plus net, dit qu'il suffit d'une probabilité solide et une cause proportionnée. Pourquoi ? La raison est la même chez tous, et il n'est sans intérêt de la rappeler. C'est que le Christ n'a pas demandé et n'a pu demander autre chose. Il s'agit, en effet, de dispositions internes sur l'existence desquelles on ne peut guère avoir plus qu'une probabilité. Exiger davantage serait restreindre l'efficacité du sacrement, qui ne serait plus le remède universel que le Christ a voulu pour tous les hommes et tous les péchés.

Quelle que soit la raison qui théoriquement justifie cette position, et dont peuvent discuter les théologiens, ce qui importe ici, c'est la règle de conduite qu'on en déduit pour le confesseur et qui est certainement plutôt de nature à tranquilliser qu'à inquiéter sa conscience. De nos jours, rares sont les circonstances où le confesseur ne puisse et même ne doive absoudre. Voici l'avis de Cappello (*De Pœnit.*, p. 623, n° 785) « *Cum nostris temporibus valde timendum sit, ne ii, qui inabsoluti dimittantur, amplius non redeant, ordinarie magis proderit saluti pœnitentis, si confessarius eum non dimittat in aliud tempus, sed omnem curam adhibeat, ut illum rite disponat... sicque dispositum* ILLICO *absolvat* ». C'est Cappello lui-même qui souligne « *illico* ». Celle de Noldin est la même (p. 458). Jorio (vol. II, p. 437, n° 609) se contente de citer la règle donnée par le catéchisme du Concile de Trente, plus explicite encore « *Si audita confessione sacerdos judicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem pœnitenti* OMNINO DEFUISSE, ABSOLVI POTERIT. » — L'*Ami* (1923, p. 313) répond simplement qu'on ne peut donner l'absolution qu'en cas de grave nécessité, en énumérant pourtant les circonstances assez largement. En 1936, p. 436, il est plus catégorique. On lui demandait « Ne semble-t-il pas qu'il y ait bon nombre de confessions invalides par suite de manque de contrition ? » Il répond : « Les confessions invalides sont elles aussi nombreuses que le laisse entendre notre correspondant ? Nous

ne le croyons pas » Cette conclusion nous la repre nons, persuadés que le confesseur nuirait plus aux âmes de beaucoup de nos chrétiens modernes en s'abstenant qu'en agissant. Ne sont-elles pas, ces âmes, celles qui ont davantage besoin du médecin, celles par conséquent auxquelles Notre-Seigneur a pensé spécialement en instituant le sacrement de Pénitence ? Nous le verrons mieux en entrant dans le détail de la contrition.

III. — *Les qualités requises de la Contrition* (Attrition)

Que penser d'abord des qualités de la contrition qui ne seraient plus mentionnées dans le catéchisme national ? En effet dans les anciens catéchismes, il y avait une question spéciale sur ces qualités, et l'on répondait « La contrition, pour être bonne, doit avoir quatre qualités : elle doit être intérieure, souveraine, universelle, surnaturelle ». Le catéchisme national a éliminé la question ; et même si on ne juge que d'après les expressions, il est plus radical encore dans la dernière édition refondue. Alors que dans la première il parlait encore explicitement de regret des péchés « *pour des motifs surnaturels* » (q. 519), ces mots ont disparu dans le nouveau texte. Que faut-il en conclure ? Cela veut-il dire que les qualités de la contrition n'existent plus, qu'elles n'ont plus du moins la même importance que par le passé, et que le confesseur peut s'en désintéresser ? Il n'en est rien. Qui n'a pas entendu reprocher aux anciens catéchismes d'être trop abstraits, au dessus de l'âge de l'enfant ? reproche adressé encore parfois au catéchisme national lui-même. Or celui-ci, en réalité, n'a rien supprimé. On retrouve implicitement exprimé dans l'ensemble du texte tout ce que l'enfant doit connaître sur ce point, surtout tout ce qu'il peut comprendre, et de façon qu'il puisse plus facilement comprendre. Les mots, trop abstraits, lourds de pensées et même de discussions théologiques ont été réservés à juste titre pour les manuels de théologie. Ils relèvent de la science propre au confesseur, qui a d'ailleurs au confessionnal le devoir d'aider le pénitent à réaliser ce qu'ils contiennent. Essayons de rappeler ce que signifient ces mots, et ce qu'ils exigent.

1° *Contrition intérieure.* — La contrition doit être « *intérieure* ». Le catéchisme national l'affirme suffisamment en disant que « avoir la contrition, c'est regretter *sincèrement* ses péchés avec la ferme résolution de ne plus recommencer. » La sincérité, tout le monde sait qu'elle exige quelque chose de plus qu'un geste purement extérieur ; que celui-ci tout seul non seulement ne signifie rien, mais n'est ni plus ni moins qu'une tromperie. La contrition n'est donc pas une simple demande de pardon, comme serait la seule récitation de l'acte de contrition, fut-il accompagné de larmes ou de toutes manifestations sensibles ; c'est le regret qui est d'abord et avant tout dans l'intention et qui consiste à ne plus vouloir le péché, aussi bien le péché passé que le péché à venir. La sincérité, tout le monde comprend aussi qu'elle exige le regret du péché non pas pour n'importe quel motif, mais parce que, en réalité, il déplaît à celui qui va pardonner.

Cette douleur interne, le confesseur n'aura-t-il pas difficulté à en juger comme il faut ? Sans aucun doute des hésitations sont possibles et des inquiétudes peuvent en résulter pour lui. Elle est intérieure ; or qui peut se flatter de connaître jamais le fond de l'âme ? Elle n'est pas n'importe quelle douleur ; elle requiert un motif spécial, l'offense de Dieu ; comment apprécier qu'elle existe bien pour ce motif ? Encore si nos chrétiens qui viennent se confesser, savaient exactement ce qu'on attend d'eux ? N'y en a-t-il pas beaucoup dont la science est bien vague ?

Certains théologiens, que Génicot dit « magni nominis », sans les suivre pourtant, résolvent assez aisément la difficulté. Ils ont été signalés plus haut, nous les retrouvons ici. Ce sont des théologiens de nuance scotiste. Pour eux la contrition n'est pas élément essentiel du sacrement. Il suffit dès lors, pour que le confesseur puisse absoudre en toute sûreté, une contrition qu'ils appellent « *existimata* ». Cela ne veut pas dire que le confesseur peut agir sans discrimination, qu'il n'est pas obligé d'essayer d'assurer tout ce qui est nécessaire pour un sacrement pleinement fructueux ; mais du moment que le pénitent est de bonne foi, apporte ce qu'il peut et ce qu'il sait, le confesseur, pour le bien du pénitent, peut passer outre à ses hésitations et donner l'absolution. On ne peut nier que cela facilite la tâche du confesseur.

Mais la très grande majorité des théologiens, tout en signalant cette explication, ne croient pas pouvoir l'admettre, fidèles en cela à la pensée thomiste, sauf pourtant dans le cas de l'absolution du moribond. Ils requièrent donc que la contrition soit réellement présente dans le sens défini, et cela pour la validité. Sera-t-elle difficile à constater ou du moins à obtenir ? On estime que non. Jusqu'ici, en effet, il ne s'agit encore que d'un minimum sur lequel il est aisé de se faire une certitude morale, ou du moins une opinion sérieusement probable. En tant que « douleur interne », il n'y aura pas de difficulté si le pénitent vient se confesser de lui-même : Quel qu'il soit, en effet, même récidiviste, ou agissant par habitude, raisonnablement on ne mettra pas en doute qu'il soit animé dans ce cas d'un certain regret réel de ses péchés. Ce sera plus délicat si le pénitent se présente au confessionnal mu plus ou moins par une influence extérieure, celle d'une habitude imposée du dehors, d'un règlement, d'une formalité à accomplir ; c'est indéniable. Le confesseur pourtant reconnaîtra assez aisément ce regret intérieur soit à la façon de se confesser, soit à la façon de répondre aux questions qu'il posera. Mais il faut, au regret un motif spécial : « *requiritur*, note Noldin (p. 299), *ipse dolor, isque de peccato, quo offenditur Deus* ». Sera-t-il difficile au confesseur de se rendre compte ou de s'assurer qu'il existe bien pour ce motif ? Il ne semble pas. Il sait en effet que le motif peut être explicite, mais aussi implicite ; qu'il l'est dans l'un ou l'autre des sentiments énumérés par le Concile de Trente (sess. XIV, cap. 4, Denz.-Bann., 897) qui sont ceux de l'attrition. En tout cas, il dépend de lui de le suggérer, et c'est chose assez simple de constater si le pénitent l'admet.

2° *Contrition surnaturelle.* — Mais la contrition (ici l'attrition), doit être surnaturelle. Ce que l'on exige c'est qu'elle procède d'un principe surnatu-

rel, et qu'elle soit émise pour des motifs surnaturels. Telle est au moins la doctrine que l'on trouve enseignée dans toutes nos théologies. *L'Ami* l'a rappelée à diverses reprises (1909, p. 478 ; 1938, p. 151). Cela exprime-t-il la pensée de tous les théologiens sans exception à travers l'histoire, et même celle de S. Thomas ? Cela dépend du rapport que l'on admet entre l'attrition et le sacrement de Pénitence ; et tous ne semblent pas d'accord sur ce point. On connaît sur ce sujet les travaux assez récents du P. Dondaine, *L'Attrition suffisante* et du P. Bouillard, *Conversion et Grâce chez S. Thomas d'Aquin.* Est-ce une expression du dogme à laquelle on serait obligé de se rallier comme à un progrès dogmatique définitivement acquis ? comme a tenté de l'établir le P. de Blic dans sa brochure sur *l'Attrition suffisante* [1]. Tout le monde ne le pense pas. Il semble plutôt que c'est là une expression scotiste de la doctrine, avec des infiltrations thomistes. Bref, le mot « surnaturel » exprime ici tout un ensemble théologique. C'est toute la question de la préparation à la justification en général, et de la justification par le sacrement de Pénitence. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles le catéchisme a supprimé le mot, sans d'ailleurs rien retrancher de la doctrine. Les moralistes, tout en rappelant la doctrine courante, non sans mentionner parfois certaines discussions, donnent des conclusions pratiques qui ne semblent pas laisser place à beaucoup d'inquiétude pour le confesseur. Voici celle de Cappello (p. 112, n° 136). Concernant le surnaturel de principe, il dit : « *At de hujusmodi influxu gratiæ actualis, necesse non est ut solliciti simus quia facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ». Concernant le surnaturel du motif, il écrit « *In praxi, nulla est difficultas... Palam est, eum qui ad sacramentum pœnitentiæ accedit, necessario exercere fidem et spem ; nam eo ipso quod accedit ad obtinendam veniam peccatorum suorum, explicite credit virtute sacramenti illa sibi remittenda, et explicite sperat...* » Ces conclusions sont celles aussi de Génicot (p. 239, n° 273). Il y a de quoi apaiser le confesseur.

3° *Contrition souveraine.* — La contrition doit être souveraine « *appretiative summa* ». Elle doit être détestation du péché par dessus tout, et constiuer dans la volonté une désaffection totale à son égard ; signifier par conséquent que l'on met le péché au dessus de tous les maux, et que l'on est prêt à accepter ceux-ci plutôt que le péché. Que tout cela soit nécessaire, c'est clair, car il n'y a pas de regret *sincère* du péché là où il reste une attache quelconque. Mais combien l'appréciation en sera délicate ! Qu'il y ait, par suite, des circonstances où le confesseur aura quelque raison de se demander si tout cela est bien réalisé, et peut-être d'hésiter à pardonner, c'est bien certain. D'ailleurs là est le point sur lequel semble insister notre correspondant. Que faut-il en penser ? Le confesseur a-t-il raison de s'inquiéter outre mesure ? Comment formera-t-il sa conscience ?

Des théologiens, qui tout en restant fidèles à la doctrine thomiste, donnent au confesseur une règle de conduite assez large et peut-être plus facile a appliquer. Ils maintiennent que la contrition est matière du sacrement, élément essentiel ; mais admettent qu'elle ne l'est pas en tant que souveraine, de sorte que, envisagée dans sa qualité de souveraine, elle met en jeu, non plus la validité du sacrement, mais sa fructuosité seulement, sauf naturellement mauvaise foi de la part du pénitent C'est la pensée de Billot (*De Pœnit.*, th. xv), après Suarez (*De Pœnit.*, disp. 20, sect. 4, n° 1). Ces auteurs sont même assez catégoriques ; à leur sens en effet, la contrition comme souveraine ne peut pas appartenir à la matière du sacrement, parce que, comme telle, elle ne peut pas être manifestée et partant être connue du prêtre. La conséquence est claire ; l'absolution étant valide avec une contrition non souveraine, si le pénitent est de bonne foi, le confesseur peut l'absoudre. L'absolution pourra être infructueuse, si en réalité le regret n'est pas souverain ; mais toujours elle sera valide et elle pourra revivre. C'est une autre explication dans un sens plus restreint, de la contrition estimée suffisante. Tel est le cas le plus fréquent devant lequel se trouve le confesseur ; car très souvent nos pauvres pénitents sont de bonne foi.

Mais en général, les moralistes tout en concédant que cette manière de voir ne manque pas de probabilité théorique, ne l'admettent pas en pratique. C'est donc la validité du sacrement qui est ici en jeu. Est-ce à dire qu'ils vont être plus sévères ? Ils se montrent au contraire assez larges, non au titre de la bonne foi qui ne suffit plus, mais au titre de cette probabilité, dont nous avons parlé plus haut, et qui, elle, suffit pour que le confesseur puisse agir. Pour en juger il suffit de rappeler ce que, de l'avis de tous les théologiens, est ou n'est pas l'attrition souveraine, ce qui a été fait souvent par l'*Ami*... D'abord elle n'exige rien, en tant que souveraine, dans la sensibilité ; c'est par l'intelligence et la volonté qu'elle doit l'être *appretiative*, un occasionnaire peut dès lors, pourvu que sa décision soit bien prise, pleurer toutes les larmes de son corps à la pensée d'avoir à quitter la cause de son péché... Elle n'exige pas non plus que le pénitent établisse une comparaison entre ses péchés et tous les maux qu'il pourrait avoir à supporter pour les éviter ; ce n'est pas nécessaire ; ce ne serait pas toujours prudent ; on ne peut savoir les grâces que l'on aura le lendemain (*Ami*, 1912, p. 250-252)

Elle ne requiert pas plus un motif particulier ; tous les motifs, même ceux de l'attrition suffisent pour quelle soit souveraine (Cappello, p. 115 ; n° 138, 7°)... Sera-t-il nécessaire qu'elle soit efficace, donc qu'il n'y ait pas de rechute ? Non ; le *regret actuel* suffit. Sans doute elle ne vas pas sans le ferme propos ; mais lui aussi est l'intention *actuelle* de ne plus pécher. Rien par conséquent n'autorise à nier la contrition d'un pécheur, uniquement parce qu'il est récidiviste (*Ami*, 1926, p. 279) ou occasionnaire ou habitudinaire. S'il faut néanmoins parfois différer ou refuser l'absolution à ce genre de pécheurs, c'est pour d'autres raisons.. La contrition souveraine peut aussi s'allier avec la crainte, la prévision, même la certitude morale de rechutes (soit de la part du pénitent, soit de la part du confesseur) résultant de la connaissance de sa faiblesse ou de celle du milieu où il est obligé de vivre (*Ami*, 1920, p. 556). Souveraine ne signifie pas non plus que la contrition est dépendante du

[1] Extrait des *Mélanges de sciences religieuses.*

temps et exige une durée ; un instant lui suffit pour être et produire son effet de sorte qu'elle peut exister sans avoir été préparée préalablement, et même sans longue persévérance... Il ne faut pas oublier enfin, que parfois le seul fait de se confesser peut suffire pour baser le jugement du confesseur et que le sacrement de pénitence est un moyen de purification que le confesseur peut et doit parfois imposer à des pécheurs qui retombent souvent, fût-ce dans les mêmes fautes (*Ami*, 1910, p. 253). Ce sont là, peut-on conclure, des caractéristiques de la contrition souveraine qui ne la montrent pas tellement compliquée et complexe qu'on ne puisse la reconnaître assez pour pouvoir absoudre.

De tout cela résultent quelques règles pratiques. Nous allons essayer de les dégager :

1. Ce que le confesseur a à juger, c'est une intention, quelque chose d'essentiellement interne et personnel. Il devra tenir compte de tous les éléments capables de l'éclairer, de fournir un signe, de créer peut-être une présomption. *La qualité du pénitent* est un de ces éléments ; car il n'est pas sans importance de savoir s'il est bien averti des choses de la religion et surtout du sacrement de pénitence, ou s'il ne l'est pas ; s'il fait partie de ceux que nous appelons les « *rudes* » qui peuvent aller jusqu'aux « sages du siècle ». Les exigences ne seront pas les mêmes pour les uns que pour les autres, *Sa vie aussi* peut n'être pas indifférente : ce qu'elle a été, ce qu'elle est, le milieu dans lequel elle évolue. Cela peut projeter un rayon de lumière sur une psychologie, non sans intérêt pour le confesseur ; car la personne humaine est faite autant et plus du passé que du présent. Donc un coup de sonde, s'il est possible, peut n'être pas sans importance.

2. C'est le devoir du confesseur d'exiger de ses pénitents ce qu'il faut pour que le sacrement soit valide et fructueux. Mais en définitive ce qu'il devra nécessairement obtenir, c'est *la volonté actuelle ;* non une velléité quelconque, mais non plus une volonté qui dépasserait la situation actuelle ; une volonté qui tout en étant la même pour tous, comporte pourtant une certaine diversité suivant les personnes ; une volonté qui vise l'avenir, puisqu'elle ne va pas sans le ferme propos, mais sans oublier que le ferme propos est lui aussi une disposition *actuelle*.

De cette volonté le confesseur doit juger et la présence et la suffisance ; ce qu'il ne peut faire sans exiger quelque signe ou expression. Il n'est pas douteux que *le motif qui amène le pénitent au confessionnal* a ici son importance. Ce n'est pas sans conséquence que la démarche soit personnelle ou routinière, ou surtout imposée du dehors. Toutefois la prudence demande qu'on ne néglige pas dans l'appréciation le tempérament, le caractère, l'éducation, car il y a des nuances et des degrés de personnalité ; on trouve des gens qui ont besoin d'être aidés pour se décider. — *Le comportement du pénitent* dans sa confession est un autre signe non sans valeur. La façon dont il se confesse, « l'accusation elle-même, le ton, le recueillement », la manière dont il répond aux questions posées, tout cela peut être en effet de nature à révéler une intention intérieure. — *L'affirmation du pénitent* est en soit plus importante et même rien ne s'oppose à ce qu'elle soit, à elle seule, un fondement d'appréciation suffisant. C'est un principe qu'au confessionnal le prêtre doit faire confiance à son pénitent ; et dans la matière qui nous occupe surtout n'est-il pas le meilleur juge et peut-être le seul ? Le confesseur pourra, sans doute, et même devra chercher à confirmer son jugement par les autres signes. *Mais devra-t-il les exiger ?* La question se pose pour les récidivistes, habitudinaires, occasionnaires ; et surtout pour les derniers, principalement s'il s'agit d'une occasion continue et non nécessaire. Mais en stricte rigueur le confesseur n'a pas à demander plus qu'il ne faut pour juger d'une intention actuelle. Ce serait un signe et une garantie de requérir *une promesse pour l'avenir*. Est-ce bon de le faire ? Mis à part les catégories susdites de pécheurs à qui l'on est normalement obligé de demander quelques actes, avec la mesure et la prudence voulues, à part le cas d'une restitution à faire et que le pénitent doit promettre, cela peut être utile dans d'autres cas pour affermir la volonté ; mais ce n'est pas toujours strictement nécessaire (*Ami*, 1909, p. 495).

3. Avec et d'après ces critères, le confesseur doit porter un jugement qui lui permette d'absoudre. L'idéal serait qu'il arrive toujours à une certitude morale. Mais est-ce possible ? Si l'on donne à la contrition souveraine son sens précis, c'est souvent possible. Est-ce nécessaire ? Sur les dispositions vraies de son pénitent le confesseur ne pourra fréquemment parvenir qu'à une opinion probable. Nous avons dit, avec presque tous les moralistes, qu'elle suffit pour absoudre, au moins dans la très grande majorité des cas, pourvu que sa probabilité soit sérieuse. Certes, le confesseur a un rôle délicat, et il est bon qu'il en ait conscience. Rien, cependant, ne justifie en cette matière des inquiétudes exagérées chez un prêtre qui, connaissant sa théologie, s'en inspire loyalement dans les décisions qu'il prend au saint tribunal.

4. *Contrition universelle.* — La contrition doit être enfin universelle. Le catéchisme national ne mentionne pas plus cette qualité que la précédente Mais l'une et l'autre sont suffisamment incluses dans le mot « *sincèrement* » et dans la « *ferme résolution* » qui est exigée (qu. 237 et 238). Serait-ce, en effet, un regret sincère, sans mensonge et sans tromperie, celui qui laisserait subsister une attache au péché, qui ne serait pas total, souverain par conséquent ? Et le regret serait-il total, la résolution ferme, s'ils ne s'étendaient à tous les péchés ? Tout cela ne fait qu'un en réalité. Aussi cette qualité d'*universelle* n'ajoute guère de sujet d'inquiétude à ceux déjà indiqués. Elle suppose une désaffection du péché portant sur tous les péchés passés et tous les péchés possibles. Est-il difficile de l'obtenir ? Oui, s'il était nécessaire que le pénitent pense à chacun de ses péchés et ait pour chacun un désaveu spécial ; ce serait même souvent impossible. Mais de l'avis unanime il suffit un regret portant sur tous les péchés dans leur ensemble et pour un motif général ; ce qui est certainement plus aisé à obtenir. Cappello ajoute même cette remarque intéressante (p. 116, n° 139) que le regret d'un seul péché pour un motif universel comprend implicitement et nécessairement le regret de tous les autres. Du moment que la contri-

tion est vraiment souveraine le confesseur peut la tenir en général, par le fait même, pour universelle, ne portât-elle que sur un seul péché.

Et s'il est vrai que la contrition souveraine est par le fait même universelle, le contraire est vrai aussi. Que le pénitent excepte un péché de son regret et la contrition, en cessant d'être universelle, perd en même temps son caractère de souveraineté. Le confesseur y remédiera en invitant son pénitent à étendre son regret à tous ses péchés. Qu'il insiste néanmoins sur certains péchés intéressant davantage la vie surnaturelle du pénitent, comme serait un péché plus caractérisé, ou plus fréquent. C'est le moyen pour lui d'assurer le regret de ce péché, et en même temps d'assurer une contrition vraiment souveraine.

Que conclure ?

Avons-nous ouvert au confesseur une voie large ? Oui et Non. — *Non*, d'abord, car le devoir du confesseur reste strict et rigoureux. Rien ne lui donne une raison soit pour excuser une négligence de sa part, soit pour se permettre *à priori* de ne pas apporter à l'administration du sacrement toute l'attention qu'il requiert. Le confesseur reste toujours tenu d'assurer et la validité et la fructuosité de l'absolution ; il ne cesse jamais d'être responsable à la fois du sacrement et du bien de son pénitent ; il doit essayer d'obtenir tout ce qu'il peut, même au delà de ce qui est strictement requis ; il reste vrai que sa règle de conduite est de suivre le parti le plus sûr...

Mais le prêtre, au tribunal de la Pénitence, a à concilier deux choses qui touchent toutes les deux à la foi ; et c'est ce qui fait la délicatesse de son ministère. D'une part le sacrement a été institué par le Christ pour le pardon des péché, et il n'y a pas de limite ni dans le nombre des péchés, ni dans celui des rechutes, ni dans la nature des fautes commises. D'autre part, ce pardon exige et a toujours exigé, dit le Concile de Trente, le regret, donc la désaffection du péché. Chez certains pénitents ces deux choses sont faciles à concilier. Chez d'autres, c'est plus difficile et ils sont nombreux de nos jours. Qu'est-ce qui doit l'emporter, la miséricorde ou la rigueur ? A certaines époques on a été sévère ; on le pouvait, on le devait par conséquent. Il serait sans doute mieux qu'il en soit encore ainsi, pour la gloire de Dieu et le plus grand bien de la société ; car c'était signe que le monde plus chrétien appréciait le péché dans sa laideur. A prendre cependant les hommes comme ils sont, la rigueur n'est pas toujours le meilleur moyen d'exercer sur eux l'influence la plus profonde pour obtenir une vraie conversion. Aujourd'hui, en tout cas, on est plus miséricordieux. Est-ce à dire qu'il y a eu un changement ou même une adaptation des principes ? Non ; il ne s'agit que d'une application des mêmes principes à nos chrétiens qui ne sont plus ceux d'autrefois, moins instruits, moins généreux. Il est vrai qu'il s'est rencontré des théologiens à travers l'histoire qui se sont montrés rigides dans l'application des principes ; mais c'est l'exception. Dans l'ensemble ces principes, communs à toutes les écoles, sont accompagnés d'explications assez larges pour qu'on puisse les appliquer à toutes les nuances d'âmes, sauf celles qui restent avec certitude attachées au péché. Et comme tels c'est dans l'Evangile qu'ils ont leur source.

Pourtant dans le maniement de principes moraux comme ceux qui nous occupent il y a nécessairement une part de subjectif. On les interprète et on les applique un peu, suivant sa psychologie et sa mentalité, faite de tant d'éléments. Chez l'un elle est plus craintive et plus étroite ; chez l'autre plus résolue et plus large. La sainteté de l'un le rend plus strict, la sainteté de l'autre le rend plus ouvert. Il est inévitable par conséquent que l'on rencontre chez les uns et les autres des nuances d'application. Faut-il en tirer des conséquences ? Pas d'autre que celle-ci : le confesseur garde une certaine liberté, celle du *juge* qui apprécie la gravité d'un délit et qui applique la loi au coupable dans la mesure qu'il estime utile à son amendement.

Donc, « *sacramenta propter homines* » c'est toujours vrai, plus vrai pour le sacrement de Pénitence que pour les autres. Bien compris, cela exprime une règle de conduite capable à la fois d'assurer le bien du pénitent, et de tranquilliser la conscience du confesseur.

Ad. BALIGAND.

Q. — Que faut-il penser des ordinations sacerdotales et épiscopales dans les Eglises schismatiques (anglicanes, orthodoxes).

R. — Le pouvoir d'ordre étant inamissible, les évêques hérétiques ou schismatiques peuvent validement conférer les saints ordres [1]. Selon la doctrine du concile de Trente, pour qu'un sacrement soit administré validement, il est nécessaire que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Eglise [2] et qu'il n'omette rien de ce qui est essentiel dans le rite de l'administration du sacrement [3].

Cela étant, un évêque hérétique ou schismatique confère validement le sacrement de l'ordre à tous ses degrés, s'il a l'intention de faire ce que fait l'Eglise et s'il n'omet rien de ce qui est essentiel dans le rite de l'ordination.

Des temps apostoliques au déclin de l'âge patristique, les textes historiques et les documents liturgiques des Eglises d'Orient et d'Occident sont d'accord pour faire consister le rite de l'ordination dans l'imposition des mains et dans la prière qui y est jointe [4]. Au cours des siècles qui suivirent, d'autres cérémonies furent ajoutées au rite primitif, telles, dans l'Eglise latine, l'onction et la porrection des instruments [5]. Le concile de Trente a condamné ceux qui prétendent que cette onction « non

[1] S. Thomas, *Suppl.*, q. 38, a. 2, concl. : « Possunt episcopi hæretici et ab Ecclesia præcisi (cum nulla unquam casu potestas cum consecratione data reipsa manente perdi queat) sacros ordines conferre, sicut et cætera sacramenta. »

[2] *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 11 ; Denz-Bann., 854 : Si quis dixerit, in ministris dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, A. S.

[3] *Conc. Trid.*, sess. VII, can. 12, Denz-Bann., 855 : Si quis dixerit ministrum in peccato mortali existentem modo omnia essentialia, quæ ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, A. S.

[4] Cf. *Dict. de theol. cath.*, t. XI, col. 1254 ; 1235 sq.

[5] *Id.*, ibid., col. 1263 sq.

seulement n'est pas requise, mais est méprisable et nuisible [6]. » Mais l'ensemble des théologiens semble bien être d'avis, avec S. Antonin de Florence, que cette onction n'est pas « de la substance » du rite de l'ordination [7]. Quant à la porrection des instruments, le décret *pro Armenis* d'Eugène IV dit expressément qu'elle confère le sacrement de l'ordre [8]. Mais, quoi qu'il en soit de la valeur dogmatique de ce document [9], l'Eglise romaine ne semble pas avoir contesté la validité des ordinations des Eglises d'Orient, schismatiques ou unies, qui omettent la porrection des instruments dans la collation des saints ordres [10].

Sans doute, vers le milieu du XVII^e^ siècle, la commission romaine qui s'occupait des Eglises d'Orient, inclinait à considérer comme nulles les ordinations de ces églises, qui omettaient la porrection des instruments. Mais quand Jean Morin eut démontré à grand renfort d'érudition que le rite primitif de l'ordination ne connaissait que l'imposition des mains et la prière, aucune décision n'intervint [1]. De nos jours la situation est restée la même. L'Eglise romaine ne conteste pas les ordinations des Eglises orientales, schismatiques et hérétiques, qui confèrent les saints ordres par l'imposition des mains et la prière et omettent la porrection des instruments.

* *

Tout autre a été l'attitude de Rome à l'égard des ordinations anglicanes [2].

Lors du retour passager de l'Angleterre à l'unité catholique, sous le règne de Marie Tudor (1553-1558), les clercs ordonnés selon l'Ordinal d'Edouard VI introduit en 1552 furent soumis à la réordination. Au témoignage du registre du séminaire anglais de Douai, de 1570 à 1704, vingt-deux clercs anglicans convertis au catholicisme furent réordonnés. Le 17 avril 1704, le Saint-Office, siégeant sous la présidence du pape Clément XI, décida que l'évêque anglican Jean Gordon, qui revenait au catholicisme, avait à recevoir à nouveau tous les saints ordres. Au XIX^e^ siècle, Newman et Manning furent réordonnés. C'est en raison de ces faits antérieurs que, dans la lettre *Apostolicæ Curæ* (13 septembre 1896), Léon XIII a pu écrire qu'en déclarant nulles les ordinations anglicanes, il ne faisait que se conformer à la pratique constante de l'Eglise depuis trois siècles. En outre, dans la lettre susdite, Léon XIII déclare que c'est l'insuffisance de la forme et le défaut d'intention de la part du ministre qui entraîne la nullité des ordres conférés dans « l'Eglise établie ».

L'ordinal d'Edouard VI (1547-1553), qui fut en usage de 1552 à 1555, puis de 1559 à 1662, fait conférer les saints ordres par l'imposition des mains et une invocation au Saint Esprit. Léon XIII déclare cette invocation insuffisante pour la validité de l'ordination, parce qu'elle ne contient rien qui désigne le sacerdoce et son pouvoir d'offrir le sacrifice du corps et du sang du Sauveur et parce que, pour l'ordination des évêques, elle ne contient rien qui désigne l'épiscopat comme le sacerdoce suprême. L'ordinal de 1662 a bien ajouté dans le texte de l'invocation que l'ordinand était appelé à l'ordre et à la fonction de prêtre. Mais, remarque le pape, si tant est que ces additions auraient pu rendre l'invocation au Saint Esprit suffisante pour la validité de l'ordination, l'insuffisance du rite en usage de 1559 à 1662 avait amené l'extinction de la hiérarchie dans l'Eglise d'Angleterre.

Quant au défaut d'intention de la part du ministre, le pape le voit dans le fait que l'ordinal d'Edouard VI « a modifié le rite (en usage jusqu'alors) dans le dessein manifeste d'en introduire un autre non admis par l'Eglise et de rejeter ce que fait l'Eglise [modifiant ainsi] ce qui, par l'institution du Christ, appartient à l'essence du sacrement. Il est alors évident non seulement que l'intention nécessaire fait défaut, mais encore qu'il existe une intention contraire et opposée au sacrement [3]. »

Toutes les ordinations anglicanes sont conditionnées par celle de Parker, qui fut sacré archevêque de Cantorbéry le 17 décembre 1559 par Barlow, évêque de Saint-Asaph et de Saint-David, sous Henri VIII et Edouard VI. Il semble que Barlow avait été sacré évêque en 1536 selon le rituel romain, mais, pour ordonner Parker, il se servit de l'ordinal d'Edouard VI introduit en 1552.

> « Barlow et Parker ont adopté un rite nouveau, différent de celui de la véritable Eglise ; ils ont introduit dans ce rite une doctrine sur le sacerdoce et l'épiscopat contraire à l'orthodoxie. C'est la preuve extérieure, évidente, qu'ils n'avaient pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise, mais bien une intention tout opposée. Ce défaut d'intention a suffi pour arrêter la transmission du pouvoir sacerdotal dans l'Eglise anglicane, pour rendre nulles toutes les ordinations qui ont suivi [4]. »

Notons encore que la lettre *Apostolicæ Curæ* ne fait pas figurer l'omission de la porrection des instruments parmi les causes de la nullité des ordinations anglicanes, bien que cette cérémonie ait été supprimée par l'ordinal d'Edouard VI en 1552.

G. F.

Q. — *Quid sentiendum* des saints et des miracles existant et opérés dans les Eglises schismatiques ?

R. — Question déjà étudiée et résolue plusieurs fois dans l'*Ami*, à trois reprises : (1900, p. 117 et suiv. ; 1924, p. 164 et suiv. ; 1928, p. 297 et suiv.). On se contentera donc ici de rappeler les principes dont il faut s'inspirer pour trouver la bonne réponse.

[6] *Conc. Trid.*, sess. XXIII, can. 5 ; Denz.-Bann., 965 : Si quis dixerit sacram unctionem, qua Ecclesia in sancta ordinatione utitur, non tantum non requiri, sed contemnendam et perniciosam esse, similiter et alias ordinis cæremonias, A. S.

[7] S. Antonin de Florence, *Summa*, tit. XIV, c. 16 ; cf. *Hist. des Conciles*, Hefele-Leclercq, t. X, *Les décrets du concile de Trente* (A. Michel), p. 490 sq.

[8] Cf. Denz.-Bann., 701 : Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo ; sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem.

[9] Cf. *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 1316-1335.

[10] F. Diekamp, *Katholische Dogmatik*, t. III, p. 335.

[1] *Dict. de théol. cath.*, t. X, col. 2488.

[2] Sur la question de la validité des ordinations anglicanes, cf. *Dict. de théol. cath.*, t. XI, col. 1154 sq.

[3] Ce texte d'après l'article précité, col. 1189.

[4] Art. cité, col. 1190.

Tout d'abord, l'*Ami* note avec satisfaction que la récente édition (1944) de l'*Abrégé de Théologie dogmatique et morale* du P. Berthier, M. S., a rectifié l'assertion inexacte relevée en 1928 ; les reviseurs de la 6e édition admettent chez les schismatiques le fait de quelques miracles et l'existence d'un certain nombre de saints authentiques (nº 122, p. 42). C'est là, disent-ils, avec tous les historiens objectifs et loyaux, « un fait indéniable ». Et l'explication de ce fait est donnée en quelques mots : « On ne peut voir là que des charismes accordés par la miséricorde divine à des âmes de bonne foi, en vue de les confirmer, non dans le schisme, mais dans ce qu'elles conservent de la véritable Eglise. »

* *

Le mot « charisme » convient ici surtout aux miracles. En ce qui concerne la sainteté — grâce *gratum faciens* — le mot devrait être entendu dans le sens le plus compréhensif, englobant même la grâce de la justification, mais peut s'appliquer plus proprement à la sainteté héroïque, marque de la véritable Eglise.

La sainteté *commune*, c'est-à-dire le simple état de grâce peut se rencontrer en dehors du corps de l'Eglise, même chez des païens fidèles à observer la loi naturelle et à qui Dieu ne refusera pas la justification. S. Augustin ne disait-il pas qu' « il y a beaucoup de brebis dehors » ? Mais il semble évident que la question de notre consultant ne porte pas sur cette sainteté ordinaire et commune ; elle concerne, à coup sûr, la sainteté *héroïque*, c'est-à-dire la sainteté supérieure, se manifestant par des actes de charité ou de renoncement dont le commun des chrétiens, même vivant de la vie de la grâce, se montrent incapables. Cette sainteté héroïque n'est possible que grâce à un secours très spécial de Dieu, et l'on peut se demander si cette intervention spéciale de Dieu et la sainteté héroïque qui en résulte ne constitueront pas un argument en faveur de l'erreur ou tout au moins de la vérité tronquée qu'est l'hérésie ou le schisme.

Pour répondre à la question posée, distinguons-en l'aspect *théologique* et l'aspect *apologétique*.

Au point de vue *théologique*, nulle difficulté. La sainteté, commune ou héroïque, n'est pas en dehors de la vraie Eglise. Elle relève partout formellement des principes confiés par Jésus-Christ à la véritable Eglise, à *son* Eglise, principes qui sont encore aujourd'hui la propriété de l'Eglise romaine. Cette sainteté est donc, en fait, une sainteté catholique et romaine, tout comme les justes qui vivent en dehors du corps visible de l'Eglise, appartiennent cependant, même à leur insu, *in voto* à ce corps. C'est en ce sens que Pie XI disait : « On ne sait pas assez tout ce qu'il y a de précieux, de bon, de chrétien dans les restes de l'antique vérité catholique. Les morceaux détachés d'une mine aurifère contiennent eux aussi de l'or. Les anciennes chrétientés de l'Orient conservent une si véritable sainteté qu'elles méritent non seulement le respect, mais toute notre sympathie [1]. »

[1] Discours (9 janv. 1927) à la Fédération des universitaires catholiques italiens. Cité par le P. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 304.

Au point de vue *apologétique*, la sainteté commune ne paraît pas devoir soulever de difficulté sérieuse. La sainteté commune des membres ne saurait fournir un argument pleinement démonstratif de la véritable Eglise ; on doit y voir une simple indication et donc, même en admettant dans les autres confessions chrétiennes le fait d'une sainteté commune approximativement comparable à celle de l'Eglise romaine, l'argument qu'on a coutume de tirer de la sainteté héroïque et supérieure demeurerait intact. Mais il s'en faut que l'assimilation approximative soit possible. Même si on devait l'accepter,

« on s'apercevrait bien vite, en examinant de près les causes qui influent sur la sainteté commune de nos frères séparés, que cette sainteté est formellement l'effet des principes catholiques de sainteté qui subsistent encore, quoique mélangés à l'erreur, dans les confessions chrétiennes non catholiques. Les protestants ont conservé l'Ecriture sainte, les principaux mystères concernant les rapports de Dieu et des hommes et la vocation surnaturelle de ceux-ci, le sacrement de baptême avec l'obligation de la foi en Jésus-Christ et en son œuvre rédemptrice. Les Orientaux dissidents sont encore plus favorisés : pourvus d'une hiérarchie valide, de sacrements et de dévotions qui manquent aux protestants, ils se trouvent dans une condition spirituelle meilleure. Pour que la vie de la grâce — que nous supposons aussi répandue qu'on voudra chez les chrétiens non catholiques — puisse être apportée comme un argument contre la sainteté dans l'Eglise romaine, il faudrait démontrer que cette vie de la grâce existe chez eux précisément en fonction de leur séparation d'avec Rome, en connexion avec leur hérésie ou leur schisme. Or cette démonstration est impossible. Bien plus, les faits les plus caractéristiques indiquent au contraire que la vie spirituelle des chrétiens séparés est en fonction de tout ce qui les rapproche de nous [2]. »

La sainteté héroïque pose le cas du miracle d'ordre moral. Elle se manifeste souvent d'ailleurs par de faits miraculeux dont Dieu honore cette sainteté, soit pendant la vie terrestre du thaumaturge, soit après sa mort. Aussi, notre correspondant a fort logiquement adjoint à la question de la sainteté chez les chrétiens non catholiques, le problème de la possibilité du miracle opéré dans leurs Eglises.

* *

Ce problème nous l'avons résolu par l'affirmation dans notre article de 1928. S. Augustin admettait lui-même la possibilité de miracles opérés en faveur de païens qui en ont appelé justement à Dieu [3]. Et S. Thomas admet sans discuter le fait d'une vestale, faussement accusée d'avoir violé son vœu de virginité, portant, en signe de son innocence, de l'eau du Tibre dans un crible. En ce cas, le miracle serait l'œuvre de Dieu, recommandant, par ce prodige, la vertu de chasteté. Le bien catholique peut encore exister chez les non catholiques, baptisés ou non, et c'est toujours en faveur de ce bien qu'un miracle authentique sera opéré par Dieu en dehors de l'Eglise romaine. Accompli pour authentiquer une vérité ou une vertu, que nous pou-

[2] *Dict. de théol. cath.*, art. *Sainteté de l'Eglise*, t. XIV, col. 866-867. Pour la dernière assertion, l'auteur renvoie à P. Buysse, *L'Eglise de Jésus*, Paris, 1925, p. 170-171 ; et *Apologétique* (Bloud et Gay), *La nostalgie catholique dans le protestantisme d'aujourd'hui*, p. 755.

[3] *De divers. quæst.* LXXXIII, q. 79, n. 4 ; *P. L.*, t. 40, col. 92.

vons revendiquer comme nôtres, le miracle sera donc toujours un témoignage divin sans appui pour l'erreur. Si quelque reflet de la faveur divine rejaillissait sur la confession hétérodoxe, ce ne serait pas pour accréditer son erreur, mais bien la vérité qui peut la rapprocher de nous.

D'ailleurs, tout en conservant à un miracle, même pris isolément, une réelle valeur apologétique, l'argument du miracle, comme celui de la sainteté héroïque qui n'en est qu'un cas d'espèce, doit être considéré, pour revêtir toute sa force probante, dans la riche complexité que manifeste l'histoire de l'Eglise. Dans les autres confessions religieuses, miracles et sainteté héroïque sont des faits relativement rares et — si nombreux soient-ils absolument — ces faits présenteront toujours, si on les compare à la multitude des prodiges opérés en faveur du catholicisme depuis l'Evangile jusqu'à nos jours, un caractère d'exception, de privilège, d'extraordinaire condescendence. C'est donc tout l'ensemble des miracles qu'il faut retenir ; c'est à toutes les saintetés héroïques, de tous âges, de tout sexe, de toutes conditions, à toutes époques, sous tous climats que notre considération s'attachera, si nous voulons faire valoir l'argument dans toute sa force. Contre un tel argument, que peuvent les cas isolés pris dans les confessions hétérodoxes ? C'est le cas de répéter la phrase bien connue : « Une hirondelle ne fait pas le printemps... »

Q. — Plusieurs confrères ont vivement admiré les prières du rituel anglican du mariage telles qu'elles furent publiées à l'occasion du dernier mariage royal d'Angleterre.

J'ai cru pouvoir émettre l'opinion que ces belles prières étaient d'origine catholique et appartenaient, comme d'autres en usage chez les anglicans, à un rituel d'avant la Réforme, par exemple celui de Salisbury, à qui plusieurs emprunts furent faits.

Mon opinion est-elle exacte ?

R. — Votre réponse, au sujet de l'origine des prières du *Book of Common Prayer* « *Livre de la Prière commune* », concernant la liturgie du mariage, est tout à fait exacte. Sans entrer dans de trop longs détails, nous allons rappeler sommairement les origines et les sources du fameux rituel anglican [1].

Mais d'abord qu'est-ce qu'un Rituel et depuis quand existe-t-il des rituels dans l'Eglise ?

On peut définir le Rituel : le Livre où sont contenues les prières et les cérémonies, dans l'administration des sacrements et des sacramentaux. Voilà pourquoi, il y a dans nos Rituels la manière d'administrer tous les sacrements, et de donner toutes les bénédictions, qui confèrent à un objet le caractère de sacramental.

Primitivement, la liturgie ne comportait pas de livres. Il y a eu une période où l'on peut dire que la célébration des saints mystères et l'administration des sacrements était — sauf pour les traits rigoureusement essentiels — livrées à l'inspiration du célébrant, le plus souvent l'évêque assisté de ses prêtres.

Mais très rapidement, le besoin se fit sentir de venir en aide à l'inspiration plus ou moins défaillante, par des formules fixes. Chaque évêque pourtant pouvait dresser les siennes à son gré. Ainsi on fait honneur à l'évêque de Clermont, saint Sidoine Apollinaire, d'avoir su improviser les prières de la messe, un jour qu'il avait oublié ses tablettes.

De très bonne heure, il y eut, en Orient comme en Occident, des recueils de formules pour les saints mystères : euchologe de Sérapion de Thmuis Constitutions apostoliques, euchologe de l'église d'Egypte. En Occident : les sacramentaires. Tout cela cependant différait de notre rituel moderne. Ce qui y ressemble le plus dans l'antiquité, ce sont les *Ordines*, où sont indiquées les cérémonies de la messe romaine. Ils apparaissent au VIII[e] siècle. Et on y trouve la plupart du temps la manière de donner le baptême. Mais, chose étrange, rien pour le mariage.

Dans son ouvrage *Ad uxorem*, Tertullien glorifie le mariage et parle de la bénédiction dont l'Eglise le scelle devant Dieu. Il est assez souvent question aussi, chez les autres Pères, de la célébration des mariages à l'église, mais, — si étonnant que cela puisse paraître aujourd'hui — aucune loi ecclésiastique n'obligeait les chrétiens à faire bénir leur mariage. La bénédiction fut affaire de coutume et de convenances personnelles. Elle finit par être considérée comme une règle, sans toutefois que la bénédiction nuptiale affectât, en quoi que ce soit, la validité de l'union matrimoniale. Ce ne sera que le concile de Trente, on le sait, qui interdira le mariage clandestin et le rendra invalide.

Le mariage fut donc totalement indépendant du rite. Il s'ensuit que le rite lui-même a beaucoup varié. Chaque pays, et on peut presque dire chaque diocèse eut ses usages et ses formules. Dans les *Ordines* de Rome, et dans les anciens sacramentaires, on trouverait les formules de la messe et celle de la bénédiction nuptiale. Toutefois la première description un peu détaillée que nous rencontrons des rites du mariage en Occident est celle qui est donnée par le pape Nicolas I[er] dans ses *Responsa ad consulta Bulgarorum*, en l'année 866.

Il y est question : 1° des fiançailles, qui se célébraient du reste en famille, sans l'intervention du prêtre, et comprenaient trois choses : la promesse de futur mariage, — la tradition de l'anneau par le futur à sa future, — la tradition de la dot, par document écrit, et devant témoins ;

2° ensuite, du mariage proprement dit, comprenant la célébration de la messe, à laquelle les époux prennent part, offrande et communion, la bénédiction prononcée sur eux pendant que l'on étend sur leurs têtes un voile, le couronnement, à la sortie de l'église.

Ce couronnement était un usage ancien, dont nous allons dire les origines. Le pape précise que l'on gardait les couronnes à l'église, probablement, estime Mgr Duchesne, pour « empêcher le port de couronnes profanées par quelque usage superstitieux ».

Il est remarquable que ce soit l'ancien rituel des fiançailles (comprenant l'expression du consentement, la tradition de l'anneau et souvent un symbole exprimant la tradition de la dot, représentée par une pièce de monnaie) qui constitue de nos

[1] On pourra relire dans l'*Ami*, 1928, p. 257-271, etc., une série d'études très fouillées sur le *Prayer-Book*.

jours le rite essentiel du mariage catholique, à condition naturellement que le consentement soit exprimé *de præsenti*, au lieu d'être, comme dans les fiançailles, une simple promesse *de futuro*. Par ailleurs, le rite ancien du mariage, la messe nuptiale, la bénédiction après le *Pater*, souvent appelée *velatio conjugalis* (dans les vieux textes, remontant jusqu'au ɪvᵉ siècle, à cause du voile étendu sur les têtes des deux conjoints), le couronnement des époux, tout cela n'a été conservé qu'en partie. Le voile semble avoir disparu, parce qu'il n'est pas mentionné dans le Rituel romain et le couronnement également. Mais le Rituel romain précise que si, dans tel ou tel pays, il y a d'autres usages que ceux qu'il mentionne, le concile de Trente désire qu'on les maintienne.

On peut donc dire qu'à la seule condition que toute superstition ou tout usage profane soit banni de la cérémonie, l'Eglise catholique admet la persistance des anciens usages *même de l'époque païenne*

Ce dernier trait est extrêmement important à relever. Il montre la grande largeur d'esprit de l'Eglise catholique. On sait en particulier à quel point le pape Grégoire le Grand, en envoyant saint Augustin et ses moines à la conquête de l'Angleterre, se montrait soucieux de garder soit des anciens lieux du culte soit des usages anciens tout ce qui était compatible avec la vérité chrétienne. Les jeunes d'aujourd'hui ne se souviennent sans doute pas du tapage fait, au temps de notre jeunesse, sur le thème : « les saints successeurs des dieux ».

Aujourd'hui, loin de nous scandaliser du culte des saints, en tant qu'il a pu faire oublier celui des idoles, en se substituant à lui, nous verrions là un signe remarquable d'intelligence des besoins de la nature humaine.

Quand donc nous disons que les rites du mariage, tels qu'ils sont de nos jours, dans le *Book of Common Prayer* des anglicans ou dans notre Rituel romain, édité par Paul V, le 17 juin 1614, remontent à une haute antiquité, nous n'excluons pas le moins du monde qu'ils remontent *même partiellement à l'époque païenne*.

Voici en effet les observations faites à ce sujet — nous parlons surtout du *Rituel romain*, mais on en peut dire autant du *Prayer-Book* — par Mgr Duchesne, dans ses *Origines du Culte chrétien* (p. 433) :

« Il est intéressant de constater que le rituel nuptial décrit par le pape Nicolas n'est autre chose que le rituel des anciens Romains, moins le sacrifice, ou plutôt la substitution de la messe au sacrifice idolâtrique... »

Chez les païens aussi, on distinguait la promesse constituant les fiançailles, la tradition de l'anneau et la rédaction des conventions matrimoniales. Le matin des noces, on interrogeait les auspices, et plus tard, il y eut un sacrifice aux dieux. Dès la veille au soir, la mariée avait quitté ses vêtements de jeune fille, pour prendre ceux de femme mariée. Cela consistait principalement à se couvrir la tête d'un voile. C'est du reste de ce voile que les noces ont gardé le nom : *Nubere*, *Nuptiæ*, ces mots rappellent l'*obnubilatio capitis*, c'est-à-dire le recouvrement de la tête au moyen d'un voile. La seule différence entre le voile de la mariée et celui de l'épouse ordinaire est que le voile, pour le jour même du mariage, était de couleur rouge, ce qui lui faisait donner le nom de *flammeum*. Chez les païens, la jeune femme devait avoir les cheveux divisés en six tresses et porter une couronne de fleurs. Le jeune époux avait du reste, lui aussi, une couronne de même sorte.

Après avoir décrit le rite du mariage *per confarreationem*, qui était la forme la plus relevée du mariage chez les Romains, Mgr Duchesne conclut :

« De cette description rapide, il résulte que, sauf ce qui a un caractère nettement religieux, surtout l'aruspicine et les sacrifices, tout le rituel nuptial romain a été conservé dans l'usage chrétien. Il n'est pas jusqu'au *flammeum* et aux couronnes qui n'y aient trouvé place. Cette sélection n'est pas isolée. Essentiellement conservatrice, l'Eglise ne modifiait, en ce genre de choses, que ce qui était incompatible avec ses croyances. »

* *

Appliquons maintenant tout ce qui vient d'être dit au *Rituel anglais*. Si l'Eglise catholique en général était conservatrice, cela peut être dit plus instamment encore de l'Eglise d'Angleterre. Et cet esprit conservateur a gardé ses droits jusque dans la confection du *Prayer-Book*. Ce n'est pas le lieu de raconter ici toute l'histoire de ce recueil. On sait que le *Book of Common Prayer*, œuvre essentiellement laïque, en ce sens qu'il ne fut jamais soumis à la « Convocation », c'est-à-dire à l'assemblée du clergé, mais fut voté simplement au Parlement, est tout à la fois le bréviaire, le missel, le rituel et le pontifical de l'Eglise anglicane. Sans doute, il a subi, au cours des siècles, de nombreuses retouches de détail et surtout, il est des parties, qui, sans être abrogées formellement, sont tombées en désuétude. Il y eut deux éditions notablement différentes, celle de 1549 et celle de 1552. En 1549, c'était le « Protecteur » Somerset qui gouvernait sous le nom du jeune roi Edouard VI. Cranmer, archevêque de Cantorbéry dirigeait l'évolution religieuse du pays et l'orientait prudemment vers une forme apparentée d'assez près au luthéranisme, notamment en ce qui concerne la célébration de la messe. Mais en 1552, Somerset étant tombé du pouvoir et remplacé par Warwick, Cranmer fit un pas de plus, sous la pression des extrémistes tels que Hooper, évêque de Glocester. Le *Livre de la Prière commune* fut donc amendé dans un sens nettement calviniste, surtout, cette fois encore, en ce qui regardait la messe. Cela veut dire que la présence réelle était encore admise dans celui de 1549 et exclue dans celui de 1552. Mais, en ce qui regarde le mariage, il n'y eut rien de changé. Sur ce point, on s'était montré résolument conservateur. C'était surtout la messe qui avait subi l'assaut des novateurs. Naturellement, quand le mariage anglican s'accompagne de la Cène, celle-ci ne ressemble que de loin à la messe catholique. Mais les prières concernant le mariage lui-même remontent à l'époque catholique et, dans la mesure indiquée ci-dessus, elles remontent même à l'époque païenne. Par exemple, il y a un parallélisme frappant entre la formule de la Rome païenne, qui était à peu près la suivante : « Partout où tu seras Gaïus, je le serai Gaïa », et la formule anglaise : « Nous serons unis pour le meilleur et pour le pire ».

Pour préciser un peu plus les origines immédiates du rituel anglican sur les sacrements, nous pouvons dire que, pour le mariage comme pour le

baptême, le *Book of Common Prayer* était un amalgame de la liturgie romaine, de l'ancienne liturgie du diocèse de Salisbury et de la Consultation d'Hermann.

On appelait de ce dernier nom un avis théologique rédigé en 1543 conjointement par Bucer et Mélanchthon, et où l'on avait cherché à tenir compte des anciens usages de l'Eglise orientale comme de l'Eglise occidentale. Mais cette Consultation d'Hermann avait eu pour but essentiel de faire disparaître le dogme catholique de la transsubstantiation et d'aligner la liturgie anglicane sur la liturgie luthérienne, d'où, avec un pas de plus, elle tendrait vers la liturgie calviniste.

Cela ne veut pas dire que Calvin approuvait tout dans le nouveau Rituel anglais, même dans celui de 1552. Quand nous avons dit que le tempérament anglais est essentiellement conservateur, cela doit être entendu en ce sens qu'en Angleterre comme en France et même plus qu'en France, il y a des traditionnalistes très fervents et, à côté d'eux, des novateurs intrépides. On dirait que pour les uns, la vérité est dans le maintien du passé, tandis que pour les autres, elle est dans la nouveauté ! C'est pour cela qu'il y eut constamment, auprès des membres de l'Eglise établie, une quantité considérable de dissidents. Les uns se cramponnaient de tout leur pouvoir aux usages conservés de l'époque catholique. Les autres ne voulaient voir que des superstitions dans ces usages, et n'hésitaient pas à qualifier la génuflexion d'acte idolâtrique, le surplis de costume de mascarade, etc. Quant à Calvin, il se contentait d'une sorte de dédain supérieur, et il écrivait le 15 février 1555, aux anglicans réfugiés à Francfort, sous le règne de Marie Tudor, lors de la restauration catholique :

« Dans la liturgie anglicane, telle que vous me la décrivez, je vois qu'il y a eu en grand nombre de tolérables inepties ! »[2]

Il n'aurait pas parlé avec tant de raideur trois ans plus tôt, alors qu'il n'avait pas assez d'éloges pour le petit roi Edouard VI dont il prétendait faire un véritable théologien.

Mais parmi ces « tolérables inepties » de la liturgie anglicane, nous ne saurions dire si Calvin faisait entrer les rites du mariage. Pour nous, catholiques, nous n'avons aucune raison de ne pas approuver et admirer les belles formules anglicanes sur ce point. Elles sont notre bien !

Q. — Un curé peut-il refuser le sacrement de mariage à un *mauvais chrétien ?*

R. — Notre consultant suppose que *l'un* seulement des futurs mérite le titre de *mauvais chrétien.* — C'est bien aussi le cas envisagé par le Code dans les canons 1065-1066, qui traitent de cette matière.

La notion de « mauvais chrétien » étant assez fuyante, nous écarterons de suite de notre solution le cas du chrétien qui « n'est pas un état de grâce », par suite d'un péché grave, mais non public : *pécheur occulte*, auquel on ne peut refuser un sacrement lorsqu'il le demande publiquement.

Parmi ceux dont la conduite extérieure est nettement répréhensible en regard de la morale chrétienne et scandaleuse aux yeux de la communauté, nous pourrons écarter encore une double catégorie que l'on n'a pas coutume de comprendre sous la dénomination de « mauvais chrétiens » ; ce sont d'une part ceux qui ont donné leur nom à une société condamnée par l'Eglise (francs-maçons, libres-penseurs, athées, nihilistes, Y. M. C. A., etc... Cf. Cappello, *De matr.*, n. 330) ; — et d'autre part ceux qui sont notoirement frappés de censures (excommuniés, interdits).

Reste donc le cas des *apostats*, « qui, sans être passés à une secte acatholique, ont notoirement rejeté la foi de leur baptême », can. 1065 ; et celui des *pécheurs publics*, can. 1066.

1° A propos des premiers, les auteurs font remarquer que ne sont pas *apostats* au sens du droit (can. 1325) et ne tombent pas sous les prohibitions du canon 1065, ceux qui négligent les devoirs de la vie chrétienne (messe dominicale, confession et communion pascales), même s'ils n'ont pas accompli de geste religieux depuis leur première communion. (Cf. Cappello, *De Matrim.*, n. 330). On ne saurait dire d'eux qu'ils ont totalement rejeté ou notoirement abandonné la foi chrétienne, bien que cette foi soit chez eux morte ou en sommeil [1].

Le devoir du pasteur (can. 1065) est de détourner ses ouailles de toute union avec ces mauvais chrétiens. S'il n'y parvient pas, il ne lui appartient pas de prendre seul la responsabilité de refuser le sacrement. Il doit en référer à l'Ordinaire qui jugera si, en raison des circonstances, il y a lieu néanmoins de permettre le mariage. Les « causes graves » qui peuvent déterminer à l'indulgence sont, par exemple : la crainte d'un mariage civil ou d'un concubinage public, le péril d'une éducation areligieuse ou antireligieuse des enfants, une infamie pour la partie fidèle, un scandale à faire cesser... — Mais l'indulgence sera limitée par le droit divin : *a*) il ne faudrait pas que ce mariage constituât lui-même un scandale impossible à dissiper (au lieu de mettre fin à un autre) ; *b*) il faudra de plus que, selon son jugement prudent, l'Ordinaire puisse estimer « que les enfants seront élevés dans la religion catholique et que tout péril sérieux de perversion du conjoint sera écarté » (can. 1065, § 2). Le Code ne dit pas quelles assurances (ou *cautiones*) devront être prises ou fournies en ce sens ; le tout est laissé à la sagesse de l'Ordinaire. — A ces conditions, celui-ci pourra permettre la célébration du mariage avec tous les rites prévus (y compris la célébration de la Messe), aucune restriction n'étant faite comme pour les mariages mixtes au canon 1102, § 2.

[2] « In anglicana liturgia, qualem describitis, multas video fuisse tolerabiles ineptias « (*Corpus Reformatorum*, tome XLI, col. 394).

[1] Il ne faut pas regarder comme apostats notoires (c'est-à-dire ayant rejeté la foi catholique), ceux qui ne pratiquent pas habituellement et publiquement la religion : ils seraient *plutôt* (quoique non toujours) des pécheurs publics. Il n'est pas requis d'autre part qu'un apostat rejette tout dogme sans exception en niant chaque point du Credo, cf. can. 1325, § 2. Il faut et il suffit que *pratiquement* par ses paroles ou un acte notoire il fasse entendre qu'il n'est plus catholique, qu'il attaque fréquemment et publiquement les vérités révélées, ou se proclame libre-penseur, déiste, matérialiste, athée, moniste, rationaliste pur, ne croyant pas à l'au-delà. Cf. *Rev. eccl. de Metz*, 1925, p. 390.

2° S'il s'agit de *pécheurs publics*, c'est-à-dire de ceux qui de façon ostensible et notoire vivent habituellement en état de péché grave [2], le canon 1066 interdit au curé d'assister à leur mariage lorsqu'ils ont refusé de se confesser préalablement [3].

Cependant cette assistance pourra être tolérée « dans le cas d'une cause grave et urgente » (par ex. pour éviter les péchés et le scandale qui naîtraient d'un concubinage ou d'un mariage purement civil [4], après que le curé aura consulté l'Ordinaire, *s'il en a la possibilité*. Telle est la solution adoptée par le Code, afin que l'indignité d'un des conjoints ne rejaillisse pas trop lourdement sur l'autre, en le mettant dans l'impossibilité de contracter.

Le point le plus délicat est de savoir si un « mauvais chrétien » doit *toujours* être considéré comme un « pécheur public ». La gravité *publique* d'une faute se mesurant principalement d'après le *dommage* qu'elle peut causer au bien commun, il n'est pas douteux que ce dommage puisse varier selon les circonstances de temps, de lieux et de personnes. C'est donc à l'Ordinaire, ou à son défaut, à la coutume, qu'il appartient de déterminer ce qui, chez un « mauvais chrétien » peut constituer un « péché public » et l'écarter du sacrement de mariage. Il semble bien, qu'en France, on ne puisse ranger au nombre des pécheurs publics « les mauvais chrétiens qui, sans faire des actes antireligieux, n'accomplissent pas leur devoir pascal et ne paraissent jamais à l'église, par négligence ou intérêt [5]. ». On ne traitera pas non plus comme tels, en vue du mariage, ceux qui ignorent la doctrine chrétienne et refusent de se faire instruire (à moins que ce ne soit par impiété ou mépris déclaré).

Les « mauvais chrétiens » n'étant pas toujours et nécessairement des « pécheurs publics », on se gardera donc de leur appliquer dans tous les cas les rigueurs que le Code réserve à ces derniers. Et l'on n'oubliera pas que la nécessité d'éviter de plus grands maux peut parfois être un motif suffisant (que l'on fera contrôler par l'Ordinaire chaque fois que ce sera possible) de ne pas refuser le sacrement de mariage même à des pécheurs publics.

A. B.

Q. — A propos de l'*examen canonique* imposé par le canon 552 aux aspirantes à la vie religieuse, je me permets de poser les questions suivantes :

1° Quelle est la matière de cet examen ?

2° Dans quel sens faut-il interpréter la *pia voluntas* dont il est question du § 2 de ce canon ?

3° Qui a la charge de s'assurer qu'il n'existe pas d'empêchement canonique ? L'examinateur ou les Supérieurs ?

R. — Ad I. La *matière* du triple examen que doivent subir les religieuses, même exemptes (avant leur noviciat, leur profession temporaire et leur profession perpétuelle), est *strictement* déterminée par le Code (can. 552), à la suite du concile de Trente, qui s'exprimait déjà ainsi : ...*An coacta, an seducta sit, an sciat quid agat... Et si ejus pia et libera voluntas cognita fuerit...*, etc. (Sess, XXV, *De Regular.*, c. XVII). Et le pape S. Pie V, le 16 mai 1567 reprend la question en des termes à peu près identiques : « Nous voulons que les jeunes filles qui désirent se consacrer à Dieu subissent un examen, à l'effet de savoir *si elles sont contraintes ou séduites...* A l'occasion de cet examen, ni l'évêque ni son vicaire n'entreront dans la clôture... *Nous leur interdisons toute interrogation autre* que celles prescrites par le concile de Trente, et nous voulons de même que les jeunes filles ou novices *ne soient aucunement tenues de répondre* à d'autres questions. » (Constit. *Etsi mendicantium*, dans Gasparri, *Fontes*, t. I, p. 218).

Ce que le Code aujourd'hui demande à l'examinateur (Ordinaire ou prêtre délégué), c'est de se rendre compte si l'aspirante : 1° subit une contrainte (par crainte, violence ou pression morale) *an coacta* ; 2° si on la trompe (dol) *an seducta*. Ces deux points sont d'autant plus importants à éclaircir que la crainte grave, la violence ou le dol, sont des obstacles à la *validité* du noviciat ou de la profession (can. 542, 1° et 572, § 1, 4°).

L'examen doit porter encore sur un troisième point : l'aspirante se rend-t-elle compte de ce qu'elle fait, *an sciat quid agat*, can. 552. Pour que l'examinateur puisse y répondre par l'affirmative, il lui suffit de constater que l'aspirante possède une connaissance au moins générale et sommaire de la vie religieuse et de ses principales obligations. (Il ne saurait être question de lui faire passer un examen sur le droit concernant les religieuses). L'enquête doit s'arrêter aux questions fixées par le concile de Trente. Si l'examinateur juge à propos d'en poser d'autres, ce ne sera que pour éclairer l'un des trois points indiqués. Aux interrogations qui dépasseraient ces limites, l'aspirante n'est pas tenue de répondre.

---

[2] Aucun texte de droit ne définit *clairement* ce qu'est un *pécheur public*. Il semble bien qu'il faille inclure dans sa notion celle d'un *état*, ou de *continuité* dans la faute, ou tout au moins d'une faute *scandaleuse* jamais réparée (dommage au bien public). On rangera sous cette appellation : les concubinaires, les usuriers notoires, ceux qui sont unis seulement par un mariage civil, les proxénètes, les *meretrices*, etc...

[3] On notera que le seul accès au tribunal de la Pénitence suffit à autoriser le mariage ; il n'est pas requis que l'absolution ait été donnée. Par cette démarche en effet se trouve suffisamment écarté le danger de scandale des fidèles qui est le principal motif du refus du sacrement aux pécheurs publics.

[4] D'après Vlaming, *Prælect. juris matr.*, n. 249, on pourra permettre le mariage « s'il est trop dur à la partie innocente d'y renoncer, si le refus d'assistance devait attirer de graves ennuis au curé ou aux témoins, si l'on prévoyait pour le coupable un éloignement plus complet de Dieu ou de l'Eglise... ». Cf. S. Alphonse, *Theol. mor.*, t. VI, n. 44 ; Cappello, *De matrim.*, n. 352.

[5] Cf. A. Cance, *Le Code de droit canonique*, t. II, n. 49. Pour la Belgique, voici ce que pense de Meester, *Compendium juris can.*, t. III, n. 1257, citant les *Collationes Brugenses* : « Opinamur nudum factum non impletionis dictorum præceptorum (confessionis annuæ et pascalis communionis) per aliquot annos, non constituere aliquem ut peccatorem publicum et manifestum..., sed requiri ut quis a dictis præceptis implendis abstinuerit ex contemptu vel ex impietate... » Et comme *signes* d'impiété et de mépris il cite : des discours publics, articles de journaux, participation à des sociétés hostiles à la religion, interdiction faite à ses enfants (par impiété) de fréquenter des écoles catholiques ou de s'approcher des sacrements.
On notera que ces déterminations, qui sont données *à propos du refus de sépulture ecclésiastique* (aux pécheurs publics et manifestes, can. 1240), ne devront pas être « urgées » en ce qui concerne le refus d'assistance au mariage, car, ce refus (à la différence de la sépulture) n'affecterait pas seulement le coupable, mais encore le conjoint qui peut être innocent.

Ad II. — L'examinateur conclura à l'existence d'une *pia voluntas* (can. 552) chez l'aspirante, s'il constate qu'elle possède, d'une part, une connaissance générale des obligations essentielles de l'état religieux, et si elle a, d'autre part, une volonté ferme, une intention droite de s'appliquer à leur observance. Cette « *pia ac libera volontas* » sera donc suffisamment établie, si l'enquêteur peut répondre *affirmativement* aux trois questions posées par le Concile et le Code.

Ad III. — De ce qui vient d'être dit on pourrait déjà conclure qu'une enquête au sujet de *l'absence d'empêchements canoniques* n'est point dans la mission de l'examinateur en tant que tel (*qua talis*).

Mais nous savons en outre (par le canon 545) *ce que doivent contenir* les « testimoniales » concernant l'idonéité du candidat à la vie religieuse (en particulier : « *sitne irregularitate aut alio canonico impedimento irretitus*, § 4) et *à qui* elles doivent être remises, à savoir : *Superioribus religiosis*, § 1.

Ce sont donc aux Supérieurs, « à qui appartient le droit d'admettre les postulantes dans l'Institut », qu'incombe aussi le devoir de s'assurer de l'absence d'empêchements canoniques. Cf. can. 544, § 6.

A. B.

Q. — Professeur dans un scolasticat religieux, je désirerais avoir une interprétation précise du canon 515. Qu'est-ce qu'on entend au juste par *tituli dignitatum vel officiorum mere honorifici ?*

Le titre de *chanoine honoraire* en particulier rentre-t-il dans cette catégorie ? Et par conséquent, est-il défendu à un religieux d'être chanoine honoraire ?

R. — I. Le chapitre du Code dans lequel s'insère la prohibition dont vous parlez (tit. X, ch. I) est intitulé *De Superioribus et Capitulis.* C'est donc les supérieurs religieux qui sont visés *en premier lieu* par le canon 515. Cette interprétation s'appuie en outre sur les « sources » (*fontes*) auxquelles ce canon se réfère. La plus ancienne est un « billet » (biglietto), daté du 8 février 1718, et envoyé par le Secrétaire de la S. C. des Evêques et Réguliers à tous les dicastères romains intéressés, pour mettre fin à la multiplication des privilèges honorifiques ou réels en faveur des Réguliers [1]. Ces privilèges abusifs consistaient à accorder à certains membres « les honneurs de charges qu'ils n'avaient jamais occupées, et même le droit de vote dans les chapitres provinciaux en généraux ». (Cf. Bizzarri, *Collect.*, p. 305). — Le deuxième document est un *Motu proprio* de Pie X (23 octobre 1911) adressé aux « quatre branches de la Famille franciscaine ». L'article VIII supprime tous les titres de préséance et les exemptions accordées à ceux « *qui actu Superiores non sunt* », sauf les *exceptions* expressément désignées et limitées, pour la plupart, dans le temps et dans l'espace [2].

Le Code (can. 515) a exprimé ce qui est aujourd'hui le *droit commun* pour tous les Instituts religieux :

a) Ce qui est interdit, ce sont donc directement les titres *purement honorifiques* de charges ou de dignités *religieuses*, par exemple : *Abbé honoraire*, ou même *Abbé titulaire* d'un monastère qui n'existe plus (à l'instar des évêques « titulaires ») ; *Provincial honoraire*, pour qui ne l'a jamais été ; *Général honoraire*, pour qui a été déposé, etc...

b) Cependant, *si les Constitutions le permettent*, poursuit le canon 515, « sont *tolérés* [3] et eux *seuls* (*soli tolerantur*) les titres de charges *majeures* qui ont été effectivement occupées par un religieux (ou une religieuse) dans son *propre* Institut. » Par ex. : *Ancien Général, Général honoraire, ex Provincial, Mère déposée, Ancien Définiteur*, etc. [4]

c) Il va de soi que ces prohibitions de droit commun laissent subsister les *privilèges* particuliers antérieurement obtenus (can. 4) et ne s'opposent pas à l'octroi de nouvelles concessions. Les titres en question deviennent alors parfaitement légitimes.

d) De plus, il n'est nullement interdit de donner à un évêque-religieux un titre *in partibus*, car la charge qui lui est conférée en même temps n'est pas purement honorifique.

II. — Sur le point précis de la collation du *canonicat honoraire* à un religieux, le Code ne contient aucune prohibition formelle, et les commentateurs ne soulèvent pas la question. Cependant :

a) A lire le texte du canon 406 qui fixe les conditions de validité et de licéité de cette collation il semble que le législateur n'en envisage *pas même cette hypothèse*, tellement elle apparaît *aliena a sensu juris*. La plupart des religieux ne sont, en effet, ni tout à fait « diocésains », ni tout à fait « extradiocésains » (à l'exception de ceux qui appartiennent à un territoire « nullius »), comme sont les clercs séculiers que vise le canon cité.

b) Ce qui n'est pas douteux, c'est que l'*esprit* de la loi (manifesté au canon 515) n'est pas favorable à l'octroi d'un titre qui « sent la vanité et paraît peu compatible avec l'humilité que doivent pratiquer les religieux ». (Cf. Sipos, *Enchiridion juris can.*, p. 350 ; Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, t. III, n. 158). A défaut d'exclusive ou de prohibition formulée dans les Constitutions, il est certain que les coutumes et traditions de beaucoup d'Instituts ne transigent pas sur ce point [5]. Pour

[1] La prohibition est générale ; mais sont spécialement visés « les Mineurs (franciscains) de l'Observance et Réformés ».

[2] En voici l'énumération : *Soli Ex-Ministri et Ex-Procuratores generales, semper et ubique, et Ex-Provincialis Minister durante immediato triennio, sed in sua Provincia tantum, titulum et pracedentiam habere poterunt...* (*Acta Ap. Sedis*, t. III (1911), p. 560).

[3] Cette *tolérance* ne doit pas s'entendre dans le sens d'une indulgence à l'égard d'un « mal », mais plutôt d'une *permission* accordée pour une chose honnête, mais qui *n'a pas les faveurs du droit*.

Pourquoi cette sévérité à l'égard des religieux ? Voici les explications données par de bons commentateurs :

Alienum a vanis honoribus animum religiosi colere debent, dit Vermeersch, *Epitome*, t. I, n. 583.

Ambitio est radix multorum malorum in Ecclesia, et vitium in religioso abominabilius quam in aliis personis. dit Augustine (*A Commentary on the new Code*, t. III. n. 147).

[4] On peut assimiler à des « offices *majeurs* » la charge d'*assistant* soit du provincial, soit du définiteur général. Cf. Vermeersch, *Epitome*, I, n. 585.

[5] Nous n'ignorons pas que certaines « Sociétés » de clercs ou prêtres « vivant en commun sans vœux » (tit. XVII, can. 673-681) acceptent pour leurs sujets la collation de ces dignités honoraires. Mais ceux-ci ne sont pas à proprement parler des religieux au sens du droit : *nec ejus sodales nomine religiosorum proprie designantur*, can. 673.

les autres, c'est au Supérieur religieux (ayant rang d'*Ordinaire*) qu'il appartient de prendre ses responsabilités en acceptant ou en déclinant, selon l'opportunité, l'offre qui pourrait être faite par un évêque, puisque l'assentiment de cet Ordinaire (religieux) est une condition de validité de la nomination (can. 406).

Nous ne nions pas la possibilité de la création d'une *coutume* [6] favorable à de telles nominations. Mais pour se rendre compte combien une telle coutume serait contraire à l'esprit religieux, il suffit de lire certains passages du *Motu proprio* de Pie X déjà cité : *Tituli honorifici, jus præcedentiæ et exemptionum, seu personalia privilegia, concessa velut in præmium temporale et velut honor terrenus, religiosas familias facile avertant a plena regularis disciplinæ observantia, et sæpissime etiam a vero progressu individuali in virtutibus*... (*Acta Ap. Sedis*, t. III (1911), p. 558).

c) Les mêmes remarques valent pour les autres titres honorifiques ecclésiastiques : prélature, protonotariat, titre de « Monseigneur »..., avec cette nuance cependant que ces titres étant donnés par le Saint-Siège, celui-ci n'est pas lié par la loi « ecclésiastique », ou est libre d'en dispenser [7].

d) Il ne paraît pas que l'interdiction s'étende aux titres honorifiques « civils », tels que décorations, médailles, croix, comportant les appellations de « chevalier », « officier », « commandeur », etc... Ce ne sont pas en effet des titres de « dignités ou de charges » *dignitatum vel officiorum*).

Il en faut dire autant des titres académiques (même *honoris causa*) de docteur, licencié, maître, lecteur..., ces fonctions n'étant ni des charges ni des dignités au sens strict. A. B.

[6] Il n'y a en effet aucune *réprobation* dans le droit. Mais on peut se demander s'il est raisonnable de créer une coutume peu conforme à l'esprit religieux, pour autoriser la collation d'un titre honorifique que les vieux canonistes qualifiaient de *dignitas ventosa, nomenclatura vacua, inanis, nomen sine re*... ?

[7] Nous ne dirons qu'un mot des *chanoines d'honneur*, cette « fantaisie française » comme l'appelle l'*Annuaire pontifical* de 1911 (p. 542). On sait que ce titre est donné, comme une marque de distinction et d'estime, même à des Abbés réguliers ou à des Supérieurs religieux. Il ne saurait en résulter aucun trouble dans la vie régulière, ni sentiment de vanité chez le titulaire !...

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Problème de l'Attrition. — I. **L'Attrition suffisante**, par le R. P. H. DONDAINE, O. P. — In-8 de 63 p. *(Bibl. thomiste*, XXV), Paris, Vrin.
II. **Sur l'attrition suffisante**, par le R. P. de BLIC, S. J. — In-8 de 40 p. (Extrait des *Mélanges de science religieuse)*, Lille, Facultés catholiques, 1947.

Qu'on ne croie pas, en constatant la juxtaposition de ces deux études, à une résurrection de la controverse contritionisme-attritionisme. Il y a bien un peu de cela. Il y a surtout deux études extrêmement intéressantes — et fouillées (la dernière surtout) — de la pensée de S. Thomas.

I. On se souvient encore dans le monde théologique, de l'ouvrage publié en 1927 par le R. P. Périnelle, O. P. : *L'Attrition d'après le concile de Trente et d'après S. Thomas d'Aquin*. L'*Ami* en parla longuement (1927, p. 649-654). Le P. Périnelle, voulant accorder S. Thomas et le concile, s'était rallié à la solution de Billuart. L'attrition requise du pécheur qui veut obtenir sa justification dans le sacrement de pénitence, doit être une « attrition d'amour », une attrition non encore commandée par la charité, mais déjà, dépassant l'amour de l'espérance, animée par un véritable amour de bienveillance pour Dieu. Au moment de l'absolution, cet amour de bienveillance se transforme en amour de charité : *ex attrito, pœnitens fit contritus*.

Nous avions exprimé alors la difficulté de concevoir un véritable amour de bienveillance qui ne fût pas déjà charité. Le P. Dondaine, loin de se rallier à la thèse du P. Périnelle, la critique assez sévèrement. Pour lui, le problème de l'attrition suffisante ne peut être convenablement résolu en se référant aux principes de la théologie post-tridentine : pour en trouver la vraie solution, il faut, pense-t-il, chercher la pensée authentique de S. Thomas sur « l'attrition suffisante ». Or, de l'aveu de tous, S. Thomas n'est pas attritioniste : jamais il n'a eu l'idée que la réconciliation du pécheur ne s'opérât pas uniquement par et dans la contrition parfaite, soit que cette contrition existant déjà en son âme avant le sacrement de pénitence l'ait déjà justifié, comme nous dirions aujourd'hui *ex opere operantis*, soit que le pénitent accédant au sacrement avec une contrition insuffisante, l'absolution lui donne avec la grâce, la contrition parfaite, si toutefois le pénitent n'y apporte pas d'obstacle.

« Saint Thomas, écrit le P. Dondaine, n'a jamais accueilli l'hypothèse d'un pardon accordé à une simple attrition... [L'attrition] ne suffit pas à justifier, même dans le sacrement ; elle devra s'achever en contrition, qui est la seule disposition ultime et suffisante à la grâce. Mais elle suffit à écarter dans le sujet l'*obex* d'une feinte ou déloyauté en son recours au sacrement. Elle suffit pour un usage loyal du sacrement, lequel excitera efficacement dans le sujet ainsi disposé la contrition, seule disposition suffisante au pardon » (p. 14). Ainsi le sacrement ne supplée pas aux dispositions insuffisantes du pénitent ; il donne au pénitent de bonne foi la disposition suffisante pour la justification. S. Thomas s'efforçait ainsi de « sauver simultanément l'efficace réelle du sacrement et les exigences morales de la conversion » (p. 12).

Pour le P. Dondaine, la théologie moderne a eu le malheur d'oublier la synthèse de S. Thomas et, dissociant le sacramentel du moral, d'entrer dans le sillage de la théologie scotiste. La contrition cesse d'être le terme nécessaire vers lequel s'achemine le pénitent bien disposé. En ramenant l'essence du sacrement de pénitence à la seule absolution, Scot fait de la contrition une simple condition. Alors un degré minimum, grâce à la libéralité divine, peut suffire, *aliqualis displicentia peccati* : « *L'aliqualis displicentia* est requise comme un pur *removens prohibens*, d'intérêt moral assez effacé : c'est à l'absolution d'opérer » (p. 23). En somme, il y a, dans la théologie moderne, disjonction entre « conversion et sacrement ». On en est venu ainsi à « réduire les exigences de la conversion ou la vraie puissance du sacrement » (p. 43). Le sacrement met en règle avec Dieu, mais ne convertit pas.

La conclusion du P. Dondaine est qu'il faut, conformément à l'enseignement de S. Thomas, « restituer à l'attrition sa condition de mouvement qui tend à s'achever en contrition ». Sa fonction de « disposition suffisante au sacrement » n'est donc pas sur le plan de la réconciliation certaine de l'âme à Dieu, mais « sur le plan pratique et prudentiel de la conduite « relativement à l'administration du sacrement de pénitence (p. 47).

II. L'exposé du P. de Blic, tout en rendant hommage à la haute valeur de l'étude du P. Dondaine, y apporte, semble-t-il, deux utiles précisions.

La première concerne la position de la théologie moderne. Depuis S. Thomas, il y a eu Scot, mais il y a eu surtout le concile de Trente. Le P. Dondaine confesse très loyalement que le Concile a défini « la bonté morale et surnaturelle » de l'attrition issue de la considération de la laideur du péché et de la crainte des châtiments (p. 29-30) ; mais, en ce qui concerne la suffisance de l'attrition comme disposition prochaine à la justification sacramentelle, il estime qu'à Trente la question fut laissée en l'état (cf. p. 29-35). Le P. de Blic, au contraire, à la lumière des discussions qui ont accompagné l'élaboration des textes tridentins et grâce à l'interprétation obvie de ces textes, estime que le Concile a pris suffisamment position dans le débat attritioniste. Il s'agissait, avant tout, de combattre l'hérésie luthérienne : « On savait parfaitement à Trente que les griefs de Luther contre l'attrition visaient moins à faire le procès de cette disposition *en elle-même*, qu'à discréditer à son occasion, la *doctrine pénitentielle* catholique, accusée de n'exiger pour l'absolution du confessionnal aucun réel bon mouvement. Sachant cela et voulant répondre sans subterfuge aux attaques des réformés, les Pères ne pouvaient se contenter d'une apologie de l'*attrition en soi ;* ils devaient nécessairement en venir à l'envisager sous la formalité même où sa suffisance était niée, c'est-à-dire, *en tant que condition* de réception fructueuse du sacrement. Voilà pourquoi le chapitre se clôt par ces lignes d'une gravité non dissimulée : « *Quamobrem falso quidam calumniantur* catholicos scriptores, quasi tradiderint *sacramentum pœnitentiæ* ABSQUE BONO MOTU SUSCIPIENTIUM *gratiam conferre.* » — Dans cette conclusion (*quamobrem*) on saisit deux idées : 1° Il existe bien un enseignement d'auteurs catholiques sur la suffisance de l'attrition au tribunal de la pénitence, et 2° L'attrition étant un bon mouvement, c'est calomnier l'enseignement susdit en l'accusant de réduire à rien les exigences morales du pardon des péchés. Il reste d'ailleurs bien exact que le concile n'a pas voulu s'engager à fond. Dans le même chapitre, les Pères de Trente, en effet, ont corrigé le texte primitif qui était très affirmatif en faveur de la suffisance de l'attrition : « Licet a sacramento sejunctus [imperfectus dolor] ad justificationem perducere nequeat, *ut est tamen illi conjunctus* reconciliationem impetrat. » La correction est celle-ci : « Quamvis sine sacramento... tamen... ad Dei gratiam in sacramento pœnitentiæ *impetrandam disponit* ».

La deuxième précision sur laquelle insiste le P. de Blic concerne l'impossibilité de revenir aux conceptions prétridentines et pré-scotistes. Si S. Thomas a discerné l'importance de l'absolution, comme cause de la justification, il n'en a pas été de même pour les scolastiques du XII^e siècle. Pour eux, « le fait de se soumettre humblement aux Clefs en se confessant, était de nature à achever, sous l'influence de la grâce, le commencement de repentir... et par là, à obtenir de Dieu le pardon demandé ». La *virtus clavium* agissait en contribuant à former dans l'âme une vraie contrition, condition de la rémission des péchés. Quant à l'absolution « Pierre Lombard n'y avait vu proprement qu'une *déclaration authentique*, devant l'Eglise, de l'effet justifiant produit par la confession contrite avec, en plus, une remise partielle de la peine due au péché. » Telle était l'opinion commune au temps de S. Thomas. Or, quelque progrès que marque sa pensée relativement à la valeur de l'absolution sacramentelle, S. Thomas ne parle de l'attrition que comme une préparation à cette contrition, cause dispositive de la justification. Le P. de B. est ici pleinement d'accord avec le P. D. Il exige toujours une vraie contrition, même pour la justification sacramentelle, et le P. de B. s'efforce de le démontrer, d'accord en cela avec M. de Vooght, *La justification dans le sacrement de pénitence* (*Ephem. theol. Lovan.*, 1928, p. 248), contre la position prise par le P. Périnelle (*op. cit.*, p. 111) et nous-même dans l'art. *Pénitence* (*Dict. Théol. cath.*, XII, col. 980). Et cela, en vertu de la théorie aristotélicienne de la causalité matérielle, ultime disposition à la forme : « Lorsqu'une matière se trouve en acte de *disposition ultime* à telle ou telle forme de la nature, l'actuation de cette disposition ultime ne devance pas l'information, mais coïncide strictement avec elle, étant donné qu'elle l'exige. » Appliquons ce principe à la grâce justifiante : « A pouvoir jouer le rôle d'*ultima dispositio* NECESSITANS *infusionem gratiæ*, c'est-à-dire à pouvoir introduire la grâce en absolue simultanéité avec soi et à ne pouvoir exister sans l'infusion de la grâce, il n'y a rigoureusement que la seule contrition parfaite. L'attrition en est incapable puisqu'elle ne procède pas de la charité, seul état d'âme fusionnant repentir et grâce. » Mais attrition et contrition nous apparaissent, chez S. Thomas, « comme les deux extrêmes d'une sorte de *continu :* point de départ et terme achevé, que sépare seulement, abstraction faite de la grâce, une différence d'intensité dans la détestation du mal... L'attrition ne représente pas un mode de repentir spécifiquement distinct, mais un acte *remissus et informis* par rapport à un autre qui est, lui, *intensus et formatus* » (p. 23).

Une telle conception jure passablement avec celles de notre théologie actuelle. Depuis le concile de Trente, conséquemment à l'affirmation très nette de l'efficacité de l'absolution s'établit une distinction spécifique entre contrition imparfaite, repentir de crainte ne suffisant à justifier qu'avec l'absolution, mais alors pleinement suffisante comme disposition à cette justification sacramentelle, et la contrition parfaite, repentir d'amour suffisant toujours à rendre par lui-même l'état de grâce. Chez S. Thomas, à l'inverse, autant sont accentuées la nécessité et l'efficience de la contrition au sacrement de pénitence, autant est estompée la différence spécifique opposant contrition et attrition (p. 24).

On ne saurait donc revenir à des positions définitivement rejetées dans le passé. Est-ce à dire qu'il faille tourner le dos à S. Thomas ? Nullement, car le Docteur Angélique lui-même semble avoir pressenti l'évolution future de la théologie. On voudrait que « conversion » soit pour lui synonyme de « charité ». Or c'est là ignorer son enseignement sur la crainte qu'il reconnaît convertissante et bonne et très compatible avec la grâce, du moment qu'elle fait une place à un *amor justitiæ*. C'est là, conclut le P. de B. (p. 38) « un précieux élément d'une solution vraiment adéquate au problème de la suffisance de l'attrition. »

A. M.

Histoire de l'Eglise, *depuis les Origines jusqu'à nos jours*, publiée sous la direction de Augustin FLICHE et Victor MARTIN. — Tome XVII. **L'Eglise à l'époque du concile de Trente,** par L. CRISTIANI. — In-8 de 496 p. — Paris, Bloud et Gay, 1948.

Voici le tome XVII de la monumentale *Histoire de l'Eglise* conçue par M. Fliche et Mgr Martin ; l'interruption de la guerre ne nous a pas permis de signaler les t. VII, VIII et IX. Ce volume, devançant la parution des tomes X à XVI vient à son heure : le quatrième centenaire du concile de Trente a commencé en 1945.

Par ses travaux antérieurs sur la Réforme, M. Cristiani était admirablement préparé à le rédiger. Nous n'apprendrons pas à nos lecteurs avec quel souci des nuances et de l'exactitude M. Cristiani sait manier la plume d'historien. Ils n'ont pas oublié ses remarquables *Notes sur les origines de la Réforme en Europe continentale* parues dans l'*Ami* en 1938 et 1939.

L'Eglise à l'époque du concile de Trente est un tableau saisissant de la lutte engagée contre l'Eglise catholique par le protestantisme naissant, lutte entreprise au nom d'une réforme que tous estiment nécessaire, mais que seule l'Eglise romaine pourra mener à bien en se réformant elle-même. Sans descendre dans d'inutiles détails, l'auteur a su utiliser, d'une manière presque exhaustive, les sources aujourd'hui publiées dans le *Concilium tridentinum* de Mgr Ehses et de ses col-